قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة
في الخطاب الفكري العربي المعاصر
(١٩٧٨ - ١٩٨٧)

فادي اسماعيل

رسالة قدمت الى الجامعة الامركية في بيروت
لاستكمال متطلبات نيل درجة الماجيستير
في الاداب من مركز الدراسات العربية و
دراسات الشرق الأوسط

الجامعة الأمركية في بيروت
حزيران ١٩٨٨

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

Thesis Title:

A Contemporary Arab Evaluation of the Concepts

of Renaissance, Progress and Modernity

(1978 - 1987)

by

Fadi Ismail

Approved: Advisor

Prof. Majid Fakhry

Member of Committee

Prof. Tarif Khalidi

Member of Committee

Prof. Maan Ziadeh

Date of Thesis Presentation: July 5, 1988

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

Thesis release form

I. Fadi Ismail

authorize the American University of Beirut to supply copies of my thesis to libraries or individuals on request.

Fadi Ismail

signature

31/10/1988

Date

الاهداء :

الى الناس الطيبين الذين يشكلون المادة الخام في كل مشروع تغيير حضاري ، الى هؤلاء الذين يحولون الكلمات الى افعال .

كلمة شكر

الى والدتي وخالتي وأخوالي والاساتذة الذين لولا دعمهم المعنوى والمادى لما كانت هذه الأطروحة .

والى الأخوة - الأصدقاء المؤمنين بحرية الفكر وسموه المتواصين بالحق والمتواصين بالصبر .

A Contemporary Arab Evaluation of

the Concepts of Renaissance, Progress

and Modernity (1978-1987)

Fadi Ismail

Submitted in partial fulfillement of the requirements of the degree of Masters in the Center for Arab and Middle East Studies of the American University of Beirut. Beirut, Lebanon.

V A

ملخص

تهدف هذه الدراسة الى محاولة قراءة الفكر العربي المعاصر كما يتبدى حول مواضيع النهضة والحداثة والتقدم . ولقد اخترت رصد نماذج مكتوبة من هذا الفكر من خلال كتب ومقالات نشرت بين عامي ١٩٧٨ و ١٩٨٧ . وقراءتنا بالطبع هي قراءة نقدية تأخذ مفاهيم النهضة والحداثة وتحاول رؤية تطبيقاتهما عبر التجربة التاريخية الفعلية - بمختلف ابعادها المجتمعية - السياسية والثقافية - من خلال ما يسمى " بحركة التقدم العربي المعاصرة ." اننا نفترض ان السؤال القديم : لماذا تقدم الآخرون وتأخرنا نحن ؟ لم يعد هو الذى يتحكم بالاشكالية الثقافية الراهنة بل انه سؤال آخر : لماذا لم نتقدم نحن بعد ؟ اننا نطمح الى رصد نتائج مشروعي النهضة والحداثة كما طبقا ، ولتحديد مسؤولية ما جرى في هذه التجربة التاريخية . ان الفئة الاجتماعية التي قادت النهضة وتقود الآن التحديث والتي اسميناها بمجتمع النخبة ، تتحمل الجزء الاكبر من مسؤولية الوضع الخطير التي تعيشه المجتمعات العربية - الاسلامية وترزح تحته من تبعية شاملة واستمرار للتخلف .

ان اشكاليات التحديث والتقدم والتأخر والتخلف لا يمكن ان تعالج الا عبر فك ارتباطها مع مفاهيم وايديولوجية الغلبة الفكرية الغربية التي تستتبع كل معايير ومقاييس فهم ووعي حركة الواقع الفكرى والحضارى والثقافي والاجتماعي - السياسي .

كان التقدم العربي ابتداء من عصر النهضة حتى يومنا هذا تقدما جزئيا لمجتمع صغير فوقي وانحدارا وسقوطا للاغلبية الشعبية او المجتمع الاهلي التي اكتوت بالحداثة ذلك ان الحداثة كما طبقت اضرت بامكانية التقدم النافع والطيّب اذ انها كانت عنصر تخريب وتفكيك .

نتساءل في هذه الدراسة النقدية حول النموذج الحضارى الذى يسير نحوه المجتمع العربي وهل ان اللحاق بالنموذج الغربي امر مرغوب فيه وممكن ؟

المحتويات

Abstract

This study is an attempt to evaluate contemporary Arab thought as expressed in two themes: Renaissance and Modernity. The study Monitors some models in books and articles between 1978 and 1987.

Our evaluation is a Critical one which selects the concepts of Modernity and Renaissance, and tries to percieve their applications throughout actual historical experience of the contemporary Arab movement toward progress.

We assume that the old question: "Why did the others progress while we regressed Does not reflect the cultural problem anymore. However, it is another question: "Why is it we haven't progressed yet?"

Our ambitions are to monitor the consequences of Renaissance and Modernisation in application , and to determine the responsibility for what took place in this historical Arab experience. The social groups that led Renaissance in the past and lead modernisation now - and which I called The Elite Society - carries the greatest part for the responsibility of the dangerous situation that Arab - Islamic societies find themselves in . Furthermore, they are burdened by total dependency and continuous backwardness.

The problems of modernisation, advancement, backwardness and underdevelopment cannot be dealt with except through disengaging with Western concepts and ideology which dominate all criteria and yardsticks of understanding and awarness of the

actual intellectual and socio - political situation.

Arab progress since the Resaissance until the present time has been partial and limited to a small, upper "Elite society", it has downgraded the majority of the masses and national societies which were negatively affected by modernisation. Modernisation , as applied, has harmed the possibility of useful and constructive progress. On the contrary; modernisation has proven to be a source of subversion and dismantlement.

In closing, we ask ourselves in this critical study about the civilizational model that Arab societies are marching towards and whether catching up with the western model is desirable and possible?....

- المقدمة

هذه الدراسة تسعى الى قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والحداثة والتقدم كما ظهرت في الخطاب الفكرى العربي المعاصر في الفترة الواقعة ما بين ١٩٧٨ و ١٩٨٧ . وهي تطمح الى فهم افضل لحركية المفاهيم في الواقع التاريخي الفكرى والمجتمعي منذ اوائل القرن الماضي مع بداية ما سمي بعصر النهضة الى يومنا هذا . اننا نحاول قراءة حركة التقدم من خلال العلاقة التي تربط تجربة التقدم بالمجتمع او الجماعة والدولة من خلال خلفية فكرية تلحظ الصراع الحضارى بين الحضارة العربية - الاسلامية وبين الحضارة الغربية ، وبالتالي تلحظ مقاومة الجماعة المغلوبة في هذا الصراع لتجربة التقدم والحداثة التي يمثلها الغالب .

ولقد اخذنا لذلك مرحلة تاريخية محددة في الخطاب الفكري تمتد بين ١٩٧٨ - ١٩٨٧ تسهيلا للبحث والمراجعة ولان هذه المرحلة هي التي شهدت برأينا تبلور هذا الخطاب الفكرى العربي النقدى في اجواء الحرب الاهلية اللبنانية (١٩٧٥ - ١٩٧٦) وأزمة الثورة الفلسطينية وانطلاق الثورة الاسلامية في ايران وانكشاف امر التبعية الاقتصادية والغذائية والتكنولوجية ، وذلك عبر مجلات وكتب وسواها ما صدرت ابتداء من عام ١٩٧٨.

اعتمدنا في دراستنا على مصادر محددة هي التالية :

١ - المجلات الدورية الرئيسية الصادرة بين ٧٨- ٨٧ وهي :

أ - الوحدة : وهي مجلة فكرية ثقافية شهرية تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربي . صدر العدد الاول منها في تشرين الاول ١٩٨٤ وحملت غلافات بعض اعدادها العناوين التالية : تحديث الفكر العربي - الغزو الثقافي - حوار الحضارات - الهوية والهوية القومية - المجتمع العربي الى اين ؟ - المثقف العربي بين السلطة والمجتمع - اشكالية التقدم والتخلف - قراءة جديدة لعصر النهضة - العقلانية والمشروع العربي - تجديد الفكر الديني .

ب - المستقبل العربي : وهي مجلة شهرية صادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية وصدر العدد الاول منها في حزيران ١٩٧٨ ونشرت فيها دراسات

مختلفة كمّ جمعها لاحقا في كتب تحت عناوين : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي او الاصالة والمعاصرة - ازمة الديمقراطية في الوطن العربي - التنمية العربية : الواقع والراهن والمستقبل - القومية العربية والاسلام - نحو علم اجتماع عربي : علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة - وغيرها . كما نشرت فيها ملفات اخرى حول : الدولة العربية : الاصول والحاضر - المثقف العربي والسلطة - الفلسفة العربية والمجتمع العربي المعاصر - نقد العقل العربي - التنمية المستقلة في الوطن العربي : الاطار النظرى .

ج - الفكر العربي المعاصر : وهي مجلة فكرية تصدر عن مركز الانماء القومي في بيروت ، صدر عددها الاول في ايار ١٩٨٠ . بعض عناوين ملفاتها : عصر تنوير عربي معاصر - التغيير بين الثقافي والاجتماعي - العرب والمجتمع الاستهلاكي - نظرية الدولة والسلطة - التغيير والبحث عن الهوية - العرب والاسلام وتحدى المستقبل - ازمة ثقافية ام مثقفين - حول الفكر السياسي العربي .

د - الفكر العربي : وهي مجلة فكرية شهرية تصدر عن معهد الانماء العربي في بيروت وصدر عددها الاول في حزيران ١٩٧٨ ، اما عناوين بعض غلافاتها فكانت : الفكر السياسي العربي والفكر السياسي المعاصر - نظام التبعية الجديد والتكامل القومي - التيارات الحديثة في الانتروبولوجيا والاجتماع - الفكر العربي والفلسفة - اشكالية المنهج - عصر النهضة العربية - الفكر العربي وازمة المنهج - التنمية والتبعية - لمجتمع والسلطة - فكرة التاريخ - العرب والتكنولوجيا .

وغيرها من المجلات الصادرة خلال الفترة التاريخية نفسها .

٢ - الكتب والمساهمات الفكرية الرئيسية الصادرة بين ١٩٧٨ - ١٩٨٧ وهي :

- عدة كتب لبرهان غليون وهي المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات (١٩٧٩)،

ومجتمع النخبة (١٩٨٦) واغتيال العقل (١٩٨٥) .

- كتابان صادران عن ندوتين عقدهما مركز دراسات الوحدة العربية . الاول بعنوان : ازمة الديمقراطية في الوطن العربي (١٩٨٤) والثاني بعنوان : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي او الاصالة والمعاصرة (١٩٨٥) .
- سهيل القش ، في البدء كانت الممانعة (١٩٨٠) .
- وجيه كوثراني : مختارات سياسية من المنار (١٩٨٠) .
- عبد الخالق عبد الله : التبعية والتبعية السياسية (١٩٨٦).
- علي اومليل : الاصلاحية العربية والدولة الوطنية (١٩٨٥) .
- وضاح شراره : بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين (١٩٨٠).
- عبد الله العروى : مفهوم الدولة (١٩٨١) ومفهوم الحرية (١٩٨١) .
- رضوان السيد : الاسلام المعاصر (١٩٨٦) ...
- محمد عابد الجابرى : الخطاب العربي المعاصر (١٩٨٥) طبعة ثانية .
- فهمي جدعان : اسس التقدم عند مفكرى الاسلام في العالم العربي الحديث (١٩٨١) طبعة ثانية وغيرها من الكتب التي صدرت بين ١٩٧٨ و ١٩٨٧ .

وبديهي ان لا تكون هذه المصادر المستعملة كافية او ان تغطي كل تفاصيل " الخطاب الفكرى العربي المعاصر " ، ولكنها برأينا تقدم عينة فعلية عن هذا الخطاب ، وهي صالحة لان تشكل ارضية للبحث وللدراسة خاصة وان هذا البحث سيقتصر على محاولة القراءة النقدية الاجمالية والواسعة للمفاهيم والافكار ولحركتها في الواقع التاريخي والاجتماعي .

ان قراءتنا لا تقرأ الحركة التاريخية بحد ذاتها ، اى ليس مجالنا العلوم السياسية او التاريخية او السوسيولوجية وانما تاريخ الفكر ، او بتحديد اكثر ، تاريخ الافكار والمفاهيم في المنطقة العربية منذ قرن ونيف من الزمن وحتى الآن ولكن من خلال قراءة خطاب فكرى معاصر عن هذه المرحلة وعن افكارها و مفاهيمها وتجربتها الفعلية هو خطاب نخبة من المفكرين العرب الذين طرحوا معضلة واسئلة وحاولوا الاجابة عليها .

فقد تساءل المفكرون الى اين يسير المجتمع العربي ؟ والسؤال عفوي طبيعي ليس استفهاميا او معرفيا خالصا بل هو سؤال حول المصير والوجود والذات ، وهو اقرب الى ان يكون سؤالا تيئيسيا يشكل بحد ذاته علامة وازمة ودليل مرض . اما اذا كنا نطمح ان نحوّل السؤال الى سؤال معرفي فنتساءل :

ما هو النموذج الحضاري الذي يتجه نحوه المجتمع العربي ؟

هذا السؤال هو في رأينا في اساس اشكالية الصراع او الخلاف بين التيارات الفكرية في العالم العربي منذ مطلع هذا القرن وهو في اساس اشكالية " التقدم والنهضة والحداثة " في الخطاب الفكري العربي المعاصر ، فالاتجاه نحو نموذج حضاري ما يفترض التقدم والنهوض ومواكبة العصر او التحديث والعصرنة ... او هكذا خيّل للبعض ، فيما رأى البعض الآخر ان هذه المفاهيم لا تعني شيئا او انه لا يمكن فصلها عن سياقها التاريخي وشروط تكونها وظروف تشكلها وتبلورها في الواقع والتجربة ، ومن هنا دعا الفريق الاول الى التعامل معها بالمطلق كمفاهيم وافكار تقدمية تغييرية نهائية وثابتة ، فيما رأى الفريق الآخر انها المسؤولة الاولى عن التخلف والتراجع والنكسات وانها العقدة الرئيسية في نظام التبعية والتغريب .

نقطة التركيز اذن هي على ما يسمى بمفاهيم التقدم والنهضة والحداثة ، ونحن سنحاول رصد وقراءة الخطاب الفكري ونقد الحداثة كتجربة تاريخية عربية وليس كنظرية للتقدم الانساني العام والشامل لجميع مناحي المجتمع والحياة . وسنحاول ان ندلل في دراستنا هذه على ان التجربة العربية المعاصرة " للحداثة والتقدم " هي تجربة تطبيق قسري وتقليد مبتسر واستهلاك ايديولوجي دون ان يرافق ذلك اي تحديث للفكر والحريات وللعلاقات والنظم السائدة ...

ولقد اعتمدنا على القراءة النقدية للخطاب الفكري العربي المعاصر دون ان يعني ذلك تقديم او طرح بديل او بدائل ، فهذا الامر ليس من اختصاص او من قابلية هكذا دراسة . وسوف نتكلم لاحقا عن نمط قراءتنا النقدية اما

التخلي عن ادعاء تقديم بديل فهو ليس فقط من باب التواضع العلمي او الامانة الاكاديمية ، وانما ايضا واساسا من قبيل تحديد اطار ومنهجية البحث : انه قراءة نقدية لخطاب فكري ولتجربة هذا الخطاب في الواقع التاريخي ، فهو ليس تأريخا شاملا لهذا الفكر ، وليس تحليلا سوسيولوجيا لاطره وقواعده ، وليس استخلاصا لقوانين حركته وليس تحديدا لنظرية في النهضة الحضارية ولا يمكن بالاحرى ان يكون برنامجا سياسيا ودليل عمل لقوى وفئات اجتماعية في لحظة تاريخية معينة .

الفصل الاول

أ - في الخطاب الفكري العربي المعاصر .

يؤرخ الكثير من المفكرين لعصر النهضة ابتداء من الغزو النابوليوني لمصر (١٧٩٨) ويحقب الزمن منذ ذلك الحين بأنه تاريخ انبعاث حضاري ونهضة وتقدم بعد حقبة طويلة من الجمود والتخلف .

ولكن ليس التقدم بالضرورة تابعا لكثرة الحركة : في الواقع الاجتماعي - التاريخي - الحضاري يمكن ان تكون الحركة كثيرة كالحروب والصراعات والثورات والتغييرات الاجتماعية والعلمية والاقتصادية والفكرية والسياسية دون ان يكون هناك تقدم . لقد حدث الكثير منذ اوائل هذا القرن . مع ذلك يبقى السؤال : هل تقدمنا حقا ؟؟ ان المسألة ابعد من ان تكون تقييما لمدى التخلف والنمو يتناول فقط جزءا من جزئيات المجتمع سواء أكانت السياسة والسلطة والديمقراطية ام الاقتصاد والعدالة الاجتماعية ام الثقافة والاصالة والمعاصرة ام العقل العربي وبنيته . انها مسألة حضارية . انها مسألة التقدم العربي التي تستقطب تجليات الفكر العربي بشكل او بآخر .

انها مسألة النهضة ومشروعها ، وهذا ما عبر عنه محمد عابد الجابري بقوله : " فمع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين ، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في اهداف وطنية وقومية سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية كثفها الوعي العربي المستيقظ في شعار النهضة ، الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علما عليها ومشروعا لتحقيقها. ان مدة قرن من الزمان تجعل الوقوف قصد المسألة والمراجعة مشروعا تماما بل ضروريا " (١) .
اذن المطلوب وقفة مسائلة ومراجعة ... او قراءة نقدية .

---

(١) محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٥ ، ص ٥ .

هل علينا العودة اذن الى السؤال النهضوى الاول الذى طرح في بداية القرن : " لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون ؟ " هل ان سؤال المرحلة واشكالية عصر النهضة لا تزال هي هي وان اختلفت التسميات ؟ التقدم والتأخر ، قديم وعصرى ، تقليدى وحديث تنمية وتخلف ، تلك الثنائيات التي ما نزال مأسورين في اسرارها دون ان تحل طلاسمها . في نهاية قرن من النهضة والتحرر عاد المثقفون ليكتبوا ويتكلموا عن التحديث والنهضة والتقدم والعقلانية والعلم والتربية والهوية والتنمية والوحدة . لماذا نعيد طرح الاسئلة ذاتها ؟ .

يبدو اننا لسنا بحاجة لان نختم المناقشة حول اى من القضايا المطروحة علينا بل نحن بحاجة الى ان نفتحها على اوسع مجال ونحن لسنا بحاجة لان نعطي اجوبة سريعة ترضي ذاتيتنا انما نحن بحاجة الى ان نطرح ونعيد طرح الاسئلة لفهم اوضاعنا طبقا لواقعها الحقيقي . منذ هزيمة ١٩٦٧ بدأت على مستوى المفكرين والمثقفين مرحلة جديدة وهي المرحلة " النقدية المعرفية " تلت المرحلة " الثورية الايديولوجية " التي توزعت تياراتها على الليبرالية والاشتراكية والماركسية والقومية . هذه المرحلة الحديثة تعرّف نفسها بانها الارقى لانها اكتشاف للمستوى المعرفي التاريخي والابستمولوجي للفكر والثقافة العربية وتطمح الى تأسيس قراءات موضوعية جديدة نقدية تفكيكية تحليلية للواقع العربي مجتمعا وسلطة وثقافة .

- مسؤولية التخلف

ويجمع اغلب المفكرين على قناعة تفيد بان حصاد العقود الماضية كان ضعيفا في قطاعات رئيسة من التجربة الحضارية . ان هؤلاء اعادوا التفكير من جديد في الازمة التاريخية العميقة التي يعيشها العرب واعادوا دراسة الردود التي قدمت منذ اكثر من قرن فاحصين المفاهيم العقلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وادلوا بدلوهم كل في مجاله .

ويشترك غالبية المفكرين في القول بان المجتمع العربي يعاني من التخلف وانه تجسيد لفقدان الوعي التاريخي وللرجعية والظلامية والسلفوية والعصور الوسطى والجمود والخرافة وان المجتمع محكوم بالعقد النفسية والكسل والتواكل والتسلط والعصبية والطائفية.(٢) فاذا لم يشتم الزمن الرديء شتم الفكر الرديء والعقل المتحجر والقيم التقليدية والجماعة المتخلفة والتراث الاستبدادى ، " ويصبح كل شيء تخلفا : العقل العربي ، الاقتصاد ، الادب ، الفن والسياسة كله تخلف بتخلف .. انها فكرة محورية جديدة شيطانية يلوكها من كل الاطراف.. انها تتحول بسرعة الى سبب ترجع اليه كل الاسباب ، والى مسؤولية تاريخية كونية تلغي كل مسؤولية جزئية ومحددة لهذا الطرف او ذاك ... انها تركز النقد على الماضي والتقاليد والعوام من الناس المتدينين والمتعصبين ، وبشكل ثانوى على الخارج ، على الاستعمار والغرب او الشرق معا ، على الانظمة المستغلة وعلى الافكار المستوردة ، باختصار ، على الدولة والمجتمع ، على المخطي والبرئ ، على الشعب والحكومة ، على المثقف والامي ، على المرؤوس والرئيس . في هذا المنظور ليس من الممكن للنقد ان يتقدم خطوة واحدة ." (٣) ما نعنيه هو انه يوجد تأخر ويوجد تخلف ويوجد اخفاقات وهزائم وفشل في معظم المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية والعلمية السائدة في المجتمع والدولة ، ولكن اذا كان للناقد ان يكون ايجابيا وبناء فعليه ان يحارب اسباب الحالة المنتقدة وكل من يجهّل هذه الاسباب ، فليس النقد عملية ضبابية بل انه يعيّن مسؤوليات لكي تجرى المراجعة والتغيير والاصلاح على اساسها . اما ما هو سائد فعلا العكس تماما : اذا القينا مثلا نظرة على عينة من اراء المفكرين العرب حول هزيمة حزيران ١٩٦٧ ، كما يقول نخلة وهبه ، "نلاحظ في تفاسير الهزيمة غياب تحديد الجهة التي تتحمل المسؤولية اذ ان الاتهام موجه الى جهة هيولانية لا يمكن تحديدها . وفي الحالات التي

---

(٢) لمزيد من التفاصيل راجع : حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ ، ص ٣٢١ - ٣٥٨ . و : مصطفى حجازى ، سيكولوجية الانسان المقهور ، بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٧٨ .

(٣) برهان غليون ، مجتمع النخبة ، بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٨٦ ، ص ٢٢ - ٢٣ .

يما ر الى تحديدها يكون هذا التحديد انفلاشيا لدرجة تستحيل معها المحاكمة ، ولو استعرضنا جملة التفسيرات الواردة لوجدنا انها اما تتهم الله بالتخلي عن العرب ... واما انها تتهم التقاليد العربية او القيم او التخلف . من الذى يستطيع ان يحدد المسؤول عن طبيعة هذه التقاليد والقيم او ذاك التخلف ؟ " (٤) ويقسم الكاتب نفسه التفسيرات الواقعية ، كما يقول ، الى تفسيرات ثقافية تاريخية اى تفسيرات نفسية سلوكية كسلوك العرب الانفعالي وعدم عقلانيتهم ، وسلوك التقليد وعدم اخذ المبادرة ، والسلوك غير الجدى والاتكالية المفرطة على الله وظاهرة الكلام دون التنفيذ . ثم يذكر الكاتب تفسيرات قيمية اخلاقية كتفضيل الشيوخ على الشباب واحتقار المرأة وشيوع الروح القبلية والعشائرية ، ثم تأتي التفسيرات الاجتماعية - السياسية وهي بعكس التفسيرات السابقة التي تربط الهزيمة بالذاتيه العربية المكونة تكوينا تراكميا عبر التاريخ فان التفسيرات الاجتماعية السياسية ترد الهزيمة الى اسباب وضعية تتصل بقرارات سياسية كصراع الاقطار العربية الواهية والقائمة على الحذر واللاثقة بين الحكم والشعب .. ضمن هذه التفاسير تأتي التفاسير المعرفية كفشل الاعلام العربي والجهل بحقيقة اسرائيل وعقم انظمة التربية والتعليم والتخلف الحضارى بشكل عام والتخلف التكنولوجي بشكل خاص وتدني المستوى الثقافي للفرد العربي (٥).اذن في هذه الحلقة من الاتهامات للعرب والشعب العربي والمجتمع العربي والانسان العربي والعقل العربي والثقافة العربية فان هذه التفسيرات عمليا لا تتهم احدا ، فليس هناك اجماع حول المسؤولية فالكل متهم ولا احد متهم ، وكل شيء بحاجة الى تغيير اذن . فقط " الفكر الطليعي " و " المثقفين التمدنيين " هم شعاع النور الوحيد في وسط الظلام الكلي الذى يشع . والمثقف يحدد الاتجاه والهدف والمسير ويصحح الانحراف ويضيء الطريق المستقيم ، وهو وحده يعرف اسراره ومكنوناته ، صراط النهضة والتقدم . ان معاملة كل المسؤوليات والاخطاء بالتساوى ليس بديل عن

---

(٤) نخله وهبه ،"اتجاهات المفكرين العرب حول هزيمة حزيران ٦٧"، المستقبل العربي ، السنة ٩ ، العدد ٨٨ ، حزيران ١٩٨٦ ، ص ٣٨ .

(٥) راجع : المصدر السابق ، ص ٢٦ - ٣٧ .

معاينة اسباب فشل حركة التغيير الشامل اذ على الناقد ان يعود الى البرامج والسياسات والافكار القائدة للمجتمع ليرى الى اى حد كانت مسؤولية عن الفشل لا ليشتم الزمن والناس والذات التاريخية والغرب والشرق بل ليبيّن امكانية صياغة سياسات جديدة على مختلف المستويات المجتمعية بديلة تأخذ بالحسبان نقائص السياسات السابقة .

- ما هي الاهداف النهضوية واشكاليات الازمة التاريخية

وما هي القضايا الفكرية الكبرى التي شغلت المنطقة العربية خلال العقود القليلة الماضية وصولا الى منتصف هذا العقد في الثمانينات ؟ في قراءة سريعة للادبيات المختلفة نقول ان هذه القضايا والتحديات كانت :

- الوحدة الشاملة او الجزئية في مقابل التجزئة .
- المساواة والعدالة الاجتماعية (او الاشتراكية) في مواجهة الاستغلال .
- الهوية او الاصالة الحضارية والتوفيق مع العصر والحداثة في مواجهة التغريب .
- الديمقراطية او مسألة السلطة او المشاركة في مواجهة الاستبداد والقمع السياسي .
- التنمية والتحديث في مواجهة التخلف والتأخر والتبعية الاقتصادية والسياسية .
- الاستقلال والتحرر الوطني ومكافحة الاستعمار بكافة اشكاله وعلى رأسه قضية فلسطين .

واذا ما استمعنا الى اراء وشهادات المثقفين والمسؤولين العرب لم يعد مجال للشك في ان المجتمع العربي لا يزال بعيدا جدا عن تحقيق اهدافه الكبرى ، لا بل ان الاوضاع استمرت بالتدهور وازدادت في سيرها القهقرى في ظل الجيل الثاني والثالث بعد جيل "الاستقلال" في اربعينات هذا القرن بعد زوال الاستعمار المباشر . ان المجتمع العربي مكشوف حاليا للخارج بدرجة لا سابق لها ذلك ان هذا الانكشاف او التبعية التي يعاني منها والتي لم تكن موجوده بهذه القوة قبل مجيء الاستعمار وحتى عند التحرر منه في الاربعينات والخمسينات ان هذه التبعية الانكشافية تمتد

الى الميادين الصناعية والعلمية والتكنولوجية والتجارية والايديولوجية والسياسية وغيرها ...

ولعل من قائل اليس هذا حال شعوب العالم الثالث عامة ؟.. " لو اعتبرنا التطور التاريخي نجد ان الوطن العربي قد تدهور في جوانب متعددة بالمقارنة مع الهند والصين . وقد اخترنا الهند والصين لانهما بلدان كبيران ينتميان الى حضارتين عريقتين تعرضتا للاضمحلال عهودا وكلاهما كان اسوأ حالا من الوطن العربي ولكن في الثمانينات نرى الهند تكتفي ذاتيا في الغذاء وتتقدم في مضمار القدرة التكنولوجية الذاتية والصين ما زالت المثل على الانجاز في اشباع الحاجات الانسانية لربع سكان الارض وبناء القدرة الذاتية " (٦) اما التجربة اليابانية التي يتشهد الكثيرون عندها ويذكرون بانها تعتبر اكثر التجارب التاريخية نجاحا في تلافي خطر الحضارة الغربية وغزوها عبر تعلم استخدام نفس اسلحة الغرب المتفوقة اقتصاديا وعسكريا . وهنا تبدو اليابان كما لو انها نجحت حيث فشلت تجارب مشابهه كتجربة محمد علي وجمال عبد الناصر في مصر وتجارب اخرى في تركيا اتاتورك وايران الشاه وتونس البايات والجزائر وغيرها .. ما هو سر التقدم والتأخر ؟ هناك نخب اجتماعية مسيطرة ، النخبة القائدة للمجتمع والايديولوجية التحديثية للفئة الاجتماعية القائدة ومفاهيمها وقيمها ورؤيتها ووعيها وسياساتها وخياراتها الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية وعقليتها وتخطيطها وتنظيرها للتحول والتغيير والتمدن والتحضر والعصرنة والتحديث والنهضة والتقدم والثورة والتنمية ، هذه النخب وهذه السياسات النهضوية والتقدمية والثقافية ارتكب العديد من الجرائم في الفكر والواقع باسمها والنتيجة كانت وكما يقول برهان غليون : " انهيار يحوّل هذه الجماعة اكثر فاكثر الى جحيم للجميع ، الى توتر دائم وصدام وعدم رضى واستلاب وهيجانات ونزاعات لا حل لها ، تدفع للفرد ان يقف تجاه الفرد الاخر بدون

---

(٦) نادر الفرجاني : " غياب التنمية في الوطن العربي " ، المستقبل العربي ، السنة ٦ ، العدد ٦٠ ، شباط ١٩٨٤ ، ص ٦ .

لغة ، بدون مقال ، بدون قناعة وارادة وثقة وبدون ساحة للاتصال غير العنف . العنف الذى يميّز كل العلاقات في مجتمع فقد كل معايير مشتركة اخلاقية ، العنف الذى يعارض بين الابناء والاباء ، بين الجيل والجيل ، بين النساء والرجال ، بين المثقفين والعوام ، بين القبائل والعشائر والطوائف والمناطق والاقاليم ، بين الانسان وذاته " (٧)، انها الفتنة : فقدان كل معايير ومقاييس ومرجعيات وجماعات . انها فتنة الحداثة والتقدم والنهضة . انها الانحطاط المعاصر والتفسخ والتفكك والفرقة . والفتنة فيها فساد والفساد فيه ظلم وقديما قيل اكبر الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وهذه الكلمة يجب ان توجه الى اصحاب الفكر ، اهل الرأى ، قادة الناس والسياسة وحملة الثقافة والعلم والمعرفة والوعي.

ب - باب في نمط قراءتنا :

نقرأ قراءة نقدية في الخطاب الفكرى العربي . هذا يعني اننا لن نعود الى نصوص عصر النهضة الا عند الضرورة ، بل ان نمط بحثنا سيكون اختيار لبعض من قراءات المفكرين العرب لمفاهيم وتجارب النهضة والتقدم والحداثة المعاصرة وتركيب فيما بين هذه القراءات من خلال محاولة نطمح ان نلتقط فيها ما يتضمنه الخطاب الفكرى العربي المعاصر من نموذج مجتمعي - ثقافي يقيس مواضيعه طبقا لمعاييره ، اى ان محاولتنا التجميعية تقوم بفرز وتمييز للسياق التاريخي - الفكرى الذى تجرى هذه القراءات على اساسه . ومن هنا فأننا نحدد هذه القراءات بنموذجين مثاليين وهما هنا نموذجان حضاريان .. اما ما نقصده بالنموذج المثالي فهو نابع من المفهوم الفيبري الذى نعتبره لوحة فكرية تستخدم كصورة نبيّن بواسطتها علاقات ، اى انها تصورات على مستوى عال من التجريد ، هذا التجريد هو في مجال العلوم الانسانية عملية عقلانية تستهدف التوسع في مجال النظرة الاجتماعية

---

(٧) غليون ، مجتمع النخبة ، ص ٢٧ .

والعمق التاريخي بهدف استخلاص " الجوهر " المشترك بعد تجريده من مئات الاشكال المتباينة التي يتغلف بها ، ومن مختلف المتغيرات الكثيرة التي تتنوّع تفاصيلها وتشابكاتها (٨) .

ان النموذجين الحضاريين لاسس التقدم والنهضة هما النموذج الغربي الاوروبي والنموذج العربي الاسلامي ، النموذج الوافد غزوا والنموذج الموروث التقليدى او الاصيل . اما ما اصطلح على تسميته بالنموذج التوفيقي للتقدم والنهضة فلم يكن خيارا حرا يستطيع صياغة وجهة تاريخية مغايرة للنموذجين، . فالمسار التاريخي الذى سارت عليه الامور منذ بداية عصر النهضة قبل مائة سنة او اكثر اوصلنا الى نقطة راهنة لا يوجد فيها تخيير وتوفيق ، فنحن اليوم لا نسأل عما نختار من هذا النموذج او ذاك من الموروث والوافد او كما يقول طارق البشرى " كنا في الماضي نقف على ارض الموروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وادواته لندخله عليها . ثم صرنا او صارت كثرتنا تقف على ارض الوافد او ارض خليط ونتحدث عن التراث بضمير الغائب ونتحاور فيما نستحضره فيه ، نحن نتساءل الان عما نستدعي من التراث بعد ان كان اباءنا يتساءلون عما يأخذون من الوافد " (٩) .

النموذج الاسلامي للتقدم أجبر على الانزواء والتقهقر وفقد دورته التربوية ثم الاقتصادية وانطوى على نفسه في المجتمع اى " الدولة " ، ثم تتالت هزائمه ففقد دورته التربوية ثم الاقتصادية وانطوى على نفسه منغلقا مدافعا عن وجوده بعد ان تراجع الى خط دفاعه كثقافة شعبية مغلوبة وكجماعة وثقافة وايديولوجية المغلوبين..

---

(٨) راجع : عادل حسين ، " المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية " ، في ندوة : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ ، ص ٢٠٦ .

(٩) طارق البشرى ، " نحن بين الموروث والوافد " ، في : اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، بيروت : دار التنوير ١٩٨٤ ، ص ٣٥٨ . ونشرت ايضا في: المستقبل العربي ، السنة ٥ ، العدد ٥٨ ، كانون الأول ١٩٨٣ .

اما الموقف التوفيقي فكان موقفا مرحليا انتقائيا وانتقاليا على طريق التغرب والتبعية الشاملة وبذلك تنتفي اصالته كنموذج مستقل للتقدم بل ما هو الا تنازل او مساومة على اصل ، ومحطة انتقال ، مهدت الطريق لهيمنة النموذج الوافد [illegible] . كان التوفيق تكيفا وتصالحا مع الغلبة وهو كان موقعا متقدما للانموذج الحضارى الاخر (سواء كان التوفيقيون واعين لهذا ام لا) لذلك كان التوفيق حركة شكلية وقالبا فارغا ، اما المضمون او القلب فكان يملؤه القادرون على التحكم بحركة الواقع . فلذلك فان قراءتنا هي ١ - قراءة تفكيكية ، لثقافة النخبة القائدة وايديولوجيتها التحديثية المسيرة لشؤون الدولة والمجتمع (سواء كانت في الحكم او في المعارضة) والاطروحات النظرية التي ساندتها ، ٢ - وقراءة للثقافة المغلوبة على امرها والتي لم يكن لها ادنى علاقة بتحديد الخيارات الفكرية السياسية والاجتماعية والتنموية والاقتصادية والتربوية ...

... هذه القراءة تطمح أن تتواصل مع الجماعة والشعب وتطمح كغاية كل بحث اجتماعي ان يتحول الى بحث في التاريخ اى ان يكشف عن قوانين الظاهرة التي يدركها .. وتفسير حركة التاريخ الاجتماعي العربي - الذى يصبح تطور البنية الفكرية احد محاوره واسسه الرئيسية - ومحاولة التقاط وظيفة ومكانة الفكر في النظام المجتمعي العام .

وهذه القراءة الملتزمة توافق اذن على ما يقوله السيد يسين عن دور المثقفين كطلائع للمجتمع يحلمون بمشروع حضارى عربي جديد ، اذ ان عليهم " كسر اسوار العزلة التي تفصلهم عن جماهيرهم والتلاحم عضويا مع الجماهير ليس فقط لكي نلقنهم نظريتنا وآراءنا التي اتقنّا صياغتها في مكاتبنا وجامعاتنا ومراكز ابحاثنا فقط ، نحن بحاجة ان ننزل اليهم لكي نتعلم بكل تواضع منهم ... ان للجماهير حسا خاصا بها تكوّن وتبلور عبر الزمن يدفعها للقبول احيانا وينزع لها

بالرفض احيانا اخرى .. ببساطة تدعو للاقتراب منها حتى نتعلم كيف تفكر ، لماذا تسلك ، متى تقبل ومتى ترفض ... " (١٠)

ان قراءتنا هذه لا تدعي الحياد لانها تريد ان تقرأ ما لا يقرأ عادة في العلاقة بين الثقافة والنخبة والسياسة الغالبة و بين الثقافة والمجتمع الاهلي او الاكثرية المغلوبة منذ اللحظة التأسيسية لما يسمى بالنهضة في بداية القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا .

برأيي ان اعتبار الكتابة التاريخية او القراءة التاريخية - الاجتماعية لواقع ما ، عملية غير منحازة وتزيينها بمفردات الحياد والموضوعية وبحجة العلمية ، لا يعني اكثر من تأكيد انحياز هذه القراءة او الكتابة الحاد ومحاولة تغليفها و تغطيتها لهذا الاسلوب او ذاك . لذا لا ضير عند التصدى لاية محاولة تأريخية او قراءة نقدية من ان يعلن الكاتب او الباحث الخلفيات الفلسفية والنظرية التي تحكم موقفه او موقعه او تتداخل بها ، وان يعللها ... ليستقر البحث على ارض مكشوفة تسمح للجدل والنقاش والحوار بأن يأخذ مجراه بمصداقية اكثر ... وقراءتنا النقدية هذه قد طرحت بعض المفاهيم والخلفيات في هذه المقدمة كمدخل للانتقال الى صلب الموضوع او : كيف قرأ المفكرون العرب المعاصرون مفاهيم النهضة والحداثة والتقدم ؟

---

(١٠) السيد يسين ، مقدمة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ ، ص ١٩ - ٢٠ .

ج - كيف تقرأ مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة في الفكر العربي المعاصر ؟

يشرح حسن حنفي رؤيته لعملية التقدم الغربي الحديث بقوله : " انه في عصر النهضة بدأ تأسيس الوعي الاوروبي على اسس جديدة بنقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة للسلوك ، والتحول الى العقل والطبيعة ... ووضع الانسان مركزا للكون ... ثم اتت العقلانية في القرن السابع عشر تتويجا للعقل الذى اصبح له سلطان على كل شيء : الدين ، الفلسفة ، العلم ، السياسة ، الاجتماع ، الاخلاق والقانون ، ثم اتى عصر التنوير في القرن الثاني عشر بعد تفجير العقل في المجتمع فاندلعت الثورات واهتزت الانظمة وسقطت العروش .. وخرجت افكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والانسان والطبيعة والتاريخ وتحولت الفلسفة الى ثورة والفيلسوف الى كاتب للجماهير وقائد لهم .. ثم اتى عصر الثورة الصناعية عندما تراكم العلم وظهرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة وحلت الآلة محل الانسان في الانتاج ... وظهرت الطبقة العمالية وقامت الثورات الاشتراكية .. ثم اتى القرن العشرون لاحداث ثورة صناعية ثانية هي عصر التقنية ." (١١)

ويمكن تلخيص رؤية حنفي في عصر التنوير كما يلي :

١- العقل : الذى اصبح قادرا على تنظير وفهم العلم فأمكن القضاء كلية على الاسرار والغموض ، واصبح العقل شعارا للكمال الانساني ودليلا على استقلاليته وحريته . او كما يقول قسطنطين زريق " فالايمان بالعقل هو ايمان بانه خيرة الانسان ومصدر تفوقه وتفرده ، فهو الاداة التي يتوصل بها الى الحقيقة ." (١٢)

٢- الحرية : حرية الانسان في افعاله واختياره وفي قرارة ، حرية هادفه تبغي خلاص الانسان من كل صور القهر والطغيان الديني او السياسي ، بل

---

(١١) حسن حنفي : " موقفنا الحضارى ،" المستقبل العربي ، السنة ٨ ، عدد ٧٦ ، حزيران ١٩٨٥ ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(١٢) قسطنطين زريق : " النهج العصرى : محتواه وهويته .. ،" التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ .

ان التاريخ كله كان عبارة عن تحرر الشعور الانساني من كل القيود التي تمنع حريته طبيعية او سياسية . كانت حرية تقوم على العقل وتعبيرا عن ادراكه وتحقيقا لاهدافه .

٣ ـ التقدم : احدى الدعائم الاساسية لفلسفة التنوير على كل المستويات : التقدم العقلي والعلمي والاجتماعي والحضارى ... انها تطلع نحو الكمال ونحو الافضل لهذا اصبح التقدم نسيج الوعي الاوروبي .

٤ ـ الانسان : قلب التمركز حول الله Theo-Centrism الى تمركز حول الانسان العاقل الحر Anthropo-Centrism ، فتم وضع الانسان كبداية للمنهج وكبؤرة للكون يتم من خلالها نسج كل شيء . وكما يقول زريق " كان الايمان بالانسان وبانه اهم كائن في العالم الطبيعي ومعيار الاشياء جميعا . انه سيد قدره .." (١٣)

٥ ـ التنوير الاستنارة العقلية او التركيز على تقدم الذهن وتقدم العلوم والمعارف . فالتنوير العقلي كان مقدمة للثورة الاجتماعية التي قامت بها الطبقات الكادحة وليس بديلا عنها .

٦ ـ الفردية : كرد فعل على قهر الفرد ، ظهر الانسان العادى مستقل العقل حر الارادة ، واصبحت الفردية احدى مكاسب الليبرالية منذ القرن السابع عشر . وكان من مآثر فلسفة التنوير اعلان حقوق الانسان ولم يصحب الفردية بعد اجتماعي واضح ، فالطبيعة غايتها تربية الفرد والتاريخ وتهدف الى تحقيق الكمال الفردى والانسان الكامل . والغاية من الجماعة هي المحافظة على حقوق الفرد والدفاع عن حريته فالمساواة مطلب فردى .

---

(١٣) المصدر السابق ، ص ٣٦٨ .

٧ - الامة : أصبح الانسان هو المواطن وهو لقب يشير الى ولاء الانسان للامة والارض . وظهرت نظريات العقد الاجتماعي ومفاهيم المجتمع المدني والقانون الوضعي والنظام الاجتماعي لتؤكد على الجانب الجماعي في حياة الانسان . وظهرت فلسفات التاريخ لتحدد قانونا لحركة الشعوب ... وبعبارة اخرى وكما يقول زريق فانه نتيجة للايمان بالعقل والانسان والطبيعة ، نما ايمان بالقوى والروابط الانسانية اساسا لبناء المجتمعات اى روابط الجنس واللغة والتراث والمصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتقدمها على روابط الدين والمذهب فكان نشوء القومية . فاصبحت الامة القومية الوحدة الاساسية التي تتطلع الشعوب الى تكوينها والتي تميّز الشعوب عن بعضها . (١٤)

ان فلسفة التنوير كانت فلسفة متفائلة تفترض كهدف لها سعادة الانسان ورفاهه والتي تصبح - اى السعادة - غاية التقدم ويصبح نمو العلم وسيلة تحقيقها .

ان "التقدم" هو ايديولوجيا هذا العالم "المصنوع" . انه الايديولوجيا الكلية لهذا العلم الكلي الذى هو في صبوة دائمة الى السيطرة على الطبيعة والى التدخل الواعي في تنظيم المجتمع . هذه الايديولوجية انسانية النزعة فالانسان بما هو انسان وبقدراته وملكاته العقلية يستطيع ان ينجز بمفرده وبدون تدخل من عالم الغيب التحويلات المطلوب ادخالها على ملكوت الطبيعة والفضاء الاجتماعي . (١٥) هذا يعني ان احد اهداف فلسفة التنوير والتقدم تقويض اسس الميتافيزيقيا والغيبيات على انها وهم اخترعه الخيال الانساني ويجب ان يزول مع تقدم العلم والعقل لان استمراره يشكل عائقا امام الحرية والعقلانية والانسانية ...

---

(١٤) راجع : حسن حنفي ، تربية الجنس البشرى ، بيروت : دار التنوير ،١٩٨١ ، ص ١١٢ - ١١٥ .

(١٥) انظر : جورج طرابيشي ، " مفهوم التقدم ،" الوحدة ، السنة ١ ، العدد ٢ ، تشرين الثاني ١٩٨٤ ، ص ٥٢ .

وهكذا نرى ان فكرة التنوير العقلاني تنطوى على فكرة التقدم وعلى القول ان الانسان بطبيعته العاقلة ووفقا لما دلّت عليه التجربة التاريخية قادر على معرفة الحقيقة والتمييز بين الواجب وغير الواجب والصالح وغير الصالح . فهي تنطلق اذن من مبدأ الحرية والتقدم ، فلا حق لاحد في الوصاية على المجتمع . لذلك فالحاكم العادل هو الحاكم المستنير الذى يفرض الطاعة في حدود المحافظة على النظام المدني ويترك الباب مفتوحا امام حرية التفكير العقلاني في جميع الامور، بما فيها اصول الحكم وتحسين الشرائع . هذا ما يقوله ناصيف نصّار عن ماهية " الانوار ." ان هذا التصور ، كما يضيف نصّار ، مرتبط بنظرة الى الطبيعة الانسانية والى التاريخ الانساني تتسّم بالتفاؤل والتقدمية والتقدير لكرامة الانسان ، فالبشرية مدعوة للتقدم المستمر على طريق الانوار ... (١٦)

اما هشام جعيط فهو يعتبر فلسفة الانوار المرجع والقاعدة للذهن الغربي المعاصر . هذه الفلسفة نشأت اساسا كحركة نقدية للدين قبل اى شيء ، وكانت مضادة ايضا للنزعة الاستبدادية ومناصرة لسلطة العقل المطلقة . من هذا المنطلق كانت ذات نزعة نحو العالمية . ومع انتشار النفوذ الغربي في العالم امست هذه الفلسفة قاعدة ايديولوجية في جزء كبير من العالم المعاصر ، فكانت الثورة الفرنسية ابنتها المباشرة ، والثورة الروسية ايضا ، بل انها كانت غالبا الايديولوجية المضمرة في كل مشروع علماني تحديثي تمغربي . (١٧)

---

(١٦) راجع : ناصيف نصار ، " في سبيل تحليل نقدى لفلسفة الأنوار ،" الفكر العربي المعاصر ، العدد ٣٧ ، كانون الثاني ١٩٨٦ ، ص ٣٤ - ٣٩ .

(١٧) راجع : هشام جعيط ، " اثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الاسلامي ، " الفكر العربي المعاصر ، العدد ٣٧ ، كانون الثاني ١٩٨٦ ، ص ٢٠ .

يضيف مطاع صفدي الى القراءات التي نجمعها قراءة تعتبر فلسفة التنوير منحت للتغيير حركة فدعته تقدما . وفي سياق المشروع الثقافي الغربي كان للتقدم ما يشبه فلسفة ثابتة . اهم ما تميز به التنوير الغربي انه احدث القطيعة الكبرى بين المجتمع اللاهوتي والمجتمع العلماني فالعلمنة اساسها ثقة كبرى بالانسان كما لو كان مركزا للعالم . يستتبع ذلك ان الانسان يمكنه بوعيه اكتشاف الطبيعتين معا : المادية والاجتماعية ، وانه يمكنه بالعلم ان يسيطر عليهما ويعيد تنظيمها بما يخدم اهداف التقدم الحضارى الشامل . يضيف صفدى ان الارضية المادية للتنوير وحامله المعنوى هو ما اصطلح على تسميته بالنظام الرأسمالي في الاقتصاد ، والليبرالية في الاجتماع ، والديمقراطية في السياسة ، وان ثمة علاقة جدلية عضوية تفترض حضور هذه الفعاليات في الزمن الثقافي الواحد وفي الفضاء الاجتماعي المتجانس ماديا وذهنيا . (١٨)

اما الحداثة ، فهي تتحدد حسب " مارشال بيرمان" استنادا الى اربعة جوانب اساسية : الجانب الاول هو ان الحداثة ظاهرة تفردت بها اوروبا . الجانب الثاني هو المحتوى التاريخي للحداثة وهذا يشير الى السياق التاريخي الذى بدأ في اوروبا في عصر النهضة والاصلاح مع انهيار ثنائية الفكر التقليدى بين عالم حقيقي وعالم وهمي .

ان الحداثة هي من ناحية بنيوية مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضارى المدعو حديثا . اما الحداثة من حيث هي وعي فتشكل نموذجا ونمطا فكريا تجد فيها اوروبا الحديثة هويتها وذلك بالتمييز بينها وبين ما هو غير اوروبي اى غير حديث . اما النزعة الحداثية من حيث هي وعي الحداثة فتمثل رؤية خاصة تنطوى على تغيير للذات والعالم." (١٩)

---

(١٨) راجع : مطاع صفدى ،" تنوير المنير ،" الفكر العربي المعاصر ، العدد ٣٧، ص ١٠ - ١٦ .

(١٩) نقلا عن : هشام شرابي ، البنية البطركية ، بيروت : دار الطليعة ،١٩٨٧ ، ص ٣٣ ، وكتاب بيرمان القيّم حول الحداثة صدر ١٩٨١ بعنوان THAT IS SOLID MELTS INTO AIR

" ان الحداثة هي المشاركة في هذا التحول الكبير الذى تشهده الانسانية اليوم . انها عملية تتسع لتتناول الاقتصاد والسياسة والنظام الاجتماعي بما فيه زراعة وتجارة وصناعة ومؤسسات حكم وتشريعات ومؤسسات تعليم وجيش وتجمعات بشرية من الاسرة الى القرية الى المدينة الى الاحزاب والنقابات ." كما يقول معن زيادة . الذى يضيف ان " من خصائص الانسان المحدث او العصرى " اعتماد الفكر العلمي ... فالانسان يدرك انه يواجه مصيره بنفسه وان عالمه عالم معقول متقن تحكمه انظمة يحاول ان يكتشفها ويتعامل معها ويضعها في خدمة الآخرين حوله ." (٢٠) ومن الخصائص الاخرى استعداده (الانسان العصرى) للاخذ بمبدأ الحرية والديمقراطية وعناية المجتمع بالحاضر والمستقبل دون الماضي ، بالدرجة الاولى .

وعن النهج الحديث او النهج العصرى يقول قسطنطين زريق : " اما العصرى فهو مجمل ما بلغه التطور الحضارى في هذه الايام والمتمثل خاصة في المجتمعات القادرة المهيمنه على سواها ، المجتمعات المتقدمة او المنماة ... ان العصرية هي وليدة الحداثة وهي نتاج التطور الانساني لمداه الكامل ، فالتقدم البشرى سلسلة متصلة الحلقات ، وقد تنقطع هذه السلسلة احيانا كثيرة وتتوقف المسيرة بانحطاط الشعوب التي قادتها زمنا ما ولكن الاتصال لا يلبث ان يعود على ايدى الشعوب الجديدة التي تتسلم زمام القيادة والتي تتابع المسيرة حيث توقفت .... ان آخر المراحل التطورية التي سبقت النهج العصرى عرفت بالحداثة ." (٢١) حيث جرت التحولات في بلاد اوروبا الغربية ابتداء من القرن الخامس عشر .

---

(٢٠) معن زيادة ، " الطريق الى الحداثة ،" الأزمنة ، السنة ١ ، العدد ٤ ، حزيران ١٩٨٧ ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢١) قسطنطين زريق ، " النهج العصرى ،" مصدر سابق ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

ويبقى علينا تحديد مفهوم التقدم - يقول برهان غليون : " ان لهذا المفهوم معان مختلفة فهناك المعنى الفلسفي المرتبط بفكرة الحضارة التي كان لها السبق في توليد هذا المفهوم ، هذه الحضارة التي اعتبرت نفسها بموجب الترتيب الجديد للمجتمعات الانسانية ارقى الحضارات . المعنى الثاني هو المعنى الايديولوجي حيث تمّ استخدام هذا المفهوم من قبل حركات سياسية نشأت في اوروبا استندت في برامجها النظرية والسياسية الى ايديولوجيات مشتقة من فكرة التقدم او مغطاة بها اى الى ايديولوجيا تؤكد صلاحية العقل وقيمته بالمقارنة مع الفكر اللاهوتي وخاضت الصراع من اجل سلطة زمنية مستقلة كليا عن الكنيسة . وهذا يعني ان فكرة التقدم ارتبطت بفكرة العلمانية وبفكرة الحراك الاجتماعي اى التنقل داخل المجتمع من طبقة الى طبقة ومن مهنة الى مهنة ، كما ارتبطت بفكرة العدالة الاجتماعية . وقد نتج عن الاستخدام الايديولوجي ظهور حركات سياسية شعرت بانها هي التي تسير في اتجاه التاريخ وبأنها هي التي تتطابق برامجها ومصالحها مع تقدم التاريخ . المعنى الثالث هو المعنى الاقتصادي وهو حديث نسبيا والمقصود بالتقدم هنا نقيض التخلف الاجتماعي ." (٢٢)

ان فكرة الاله الذى هو مصدر كل القوى والكمال والقيم لم تعد تلعب اى دور هنا ان لم يكن دور اعاقة التقدم كما يقول برهان غليون . فالتقدم الذى هو خطاب عمومي وجامع يصبح مصدر كل القيم والاساس الموضوعي لجميع القوانين كقوانين الطبيعة وقوانين المجتمع . وهكذا تبدو الحضارة الغربية وكأنها نهاية التاريخ السعيدة ، ويبدو التقدم وكأنه دين الانسانية الحديثة جمعاء ... (٢٣)

---

(٢٢) برهان غليون ، مداخله في " ندوة مجلة الوحدة حول التقدم والتخلف ،" الوحدة ، السنة ٢ ، العدد ٢٢ - ٢٣ ، تموز ١٩٨٦ ، ص ١١٦ .

(٢٣) انظر : برهان غليون ، " تحرير التاريخ ،" الفكر العربي المعاصر ، العدد ٣٧ ، كانون الثاني ١٩٨٦ ، ص ٣٨ .

وهنا نختتم هذه المراجعة لمفاهيم النهضة والتقدم والتنوير والحداثة كما تصورها مفكرون عرب معاصرون . هذه القراءة غير النقدية للمفاهيم انما تشير الى ان هذه المفاهيم مركبة معقدة ومتداخلة تتشابك فيها تطورات تاريخية متعددة عبر سيرورة طويلة شهدت صراعات عنيفة . هذه التحولات التاريخية انتجت واقعا متقدما قطع مع ما قبله . هذا الواقع اوحى لفلاسفة اوروبا ان ينظروا او يفلسفوا الافكار والمفاهيم المنبثقة عنه (تنوير - نهضة - حداثة - عصرية - تقدم الخ ..)

وهنا نطرح ملاحظتين نقديتين دون التوسع في شرح آفاقهما :

- أ - ان مكوّنات التقدم والحداثة من " ثورات " معرفية وعلمية واجتماعية وعقلية وسياسية واقتصادية تبدو في الخطاب الغربي عن التقدم ، والذى ينقله الفكر العربي الحديث ، وكأنها تركيبة او نموذج واحد متجانس تترابط وتتشابك فيه هذه المكونات بعضها مع بعض . ولكن يحق لنا ان نتساءل : اليست هذه التركيبة تركيبة ايديولوجية تمت بلورتها بعد حدوث التقدم والنهضة الاوروبيين الواقعيين ؟ ان العملية التاريخية الواقعية للتقدم والنهضة قد تكونان اعقد من هذه الصياغة الايديولوجية المتأخرة زمنيا عن عملية التقدم ، هذه الصياغة التي قد تخفي اكثر ما تكشف : قد تخفي ما هو غير تقدمي وانساني وشمولي في مسيرة التقدم ، قد تخفي اختلالا عميقا في الاصول الفكرية للتقدم والنهضة ، وقد تخفي مركزية عنصرية استعلائية تدعي التفوق . وقد تخفي النهب والاستغلال اللذين مارسهما المركز الاوروبي لكي يستطيع احداث النهضة والتقدم . هل كان الايمان بالعالم الطبيعي المادى غير الايمان بقهر الطبيعة وممارسة العنف عليها وتبذير وتهديد طاقاتها ومواردها ؟ هل كان الايمان بالانسان ايمانا بكل انسان أم كان ايمانا بانسان خاص اوروبي ابيض وكل من هو خارج هذا التصنيف فهو بربرى وحشي بدائي ؟ هل كان الايمان بالعقل وقدرته ايمانا بقدرة العقل على فعل الخير واحقاق الحق والعدل ، ام كان ايمانا بالعقل الذى امتلكته القوة قوة السيطرة وسيطرة القوة ، العقل الذى يعي وينظر لكل انواع الظلم والاستغلال والشر والفساد ؟ وهل ان انحرافات " التقدم

والحداثة " عن اسسها السليمة العادلة والانسانية والعالمية لا تطال اصول المفاهيم ام انها نتيجة حتمية وطبيعية لمقدمات ودعائم واصول التقدم والحداثة ؟؟؟

لقد بدأنا ، وبدأ الفكر النقدي العربي والغربي يتعرّف وببطء شديد على اخطار ومثالب " التقدم والحداثة " كما تشكلتا تاريخيا وتمّ تطبيقها في بلدان ومجتمعات العالم الثالث .

هل كان ذلك الوعي النقدى متوفرا لمفكرى النهضة العربية في القرن التاسع عشر واوائل العشرين ؟ ماذا كانت نتائج عملية المثاقفة التي حكمت رؤية هؤلاء المفكرين لواقعهم التاريخي ولفكرة التنوير العقلي والمفاهيم المرتبطة بها والمستمدة من واقع تاريخي آخر مغاير ؟ ماذا كانت نتائج هذه الحركة التاريخية في الثقافة والمجتمع والدولة ؟

هذه الملاحظات النقدية تتيح لنا التعرّف على نقاط تحتاج الى ابحاث ودراسات اخرى . اما نحن في هذا البحث ، فاننا سنحاول التعرّف على قراءات المفكرين العرب حول تلك الفترة التأسيسية لتاريخنا المعاصر ، وبالذات حول اشكالية النهضة وما يتصل بها من مفاهيم التقدّم والحداثة ومشتقاتها .

الفصـــل الثانـــي

اشكالية النهضة :

هل شهد عصر النهضة العربي حركة تنويرية وفكرا تنويريا ، وهل حدثت حركة تنوير ديني في عصر النهضة ؟ سؤالان يفتتح سلامه كيله مقالته بهما لينتهي الى ان مهمة حركة التنوير تنحصر في تفكيك الايديولوجيا السائدة وهذا ما فعلته لانها صدى لولادة بورجوازية في المجتمع تظهر مفاعيلها اولا في دورها بتفكيك الايديولوجيا السائدة لكي تفسح لمفكرى البورجوازية النهوض . فلقد فتحت الطريق امام تحرر الفكر وهل يمكن لحركة التنوير ان تحدث اكثر من ذلك ؟ ماذا حققت ؟ لقد حررت السياسة من الفكر الديني وطرحت مفاهيم الامة والقومية والحكومة المدنية والحقوق العمومية والشخصية والتساوى في الحقوق وفصل السلطات ودور القانون ، وبالتالي فتحت الافاق لنشوء الفكر العلماني . ويضيف بان " اهمية دورها انها اسهمت في الغاء اضطهاد الفكر الديني السائد للفكر الليبرالي العلماني هذا الاضطهاد الذى لحق بالليبراليين الاوائل .. ثم يشير الى ان فكر حركة التنوير الذى ادى الى نشوء محاولة ليبرالية مجهضة قد انتقل الى الفكر القومي العربي الذى انطلق من مبدأ فصل الدين عن الدولة مع تبني التراث الفكرى العربي الاسلامي . (٢٤)

اذن يتوصل كيله الى الاجابة عن تساؤله الاول بالايجاب . فهو يؤكد من منظار تاريخي على ان حركة التنوير حققت اهدافها . اما معن زيادة في تاريخه للفكر العربي الحديث فهو يعتبر ان هذا الاخير قد مر قبل مرحلته الراهنة بمرحلتين رئيسيتين : مرحلة التأسيس والتأصيل التي امتدت على مدى القرن التاسع عشر كله

---

(٢٤) أنظر : سلامة كيله : " دراسة اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة ،" الوحدة السنة ٣ العدد ٣١ - ٣٢ ، نيسان وايار ١٩٨٧ ، ص ١٦ .

تقريبا وبدأت بظهور محمد علي باشا وعمله الحثيث على اقامة دولة حديثة ثم مرحلة التكامل وظهور الفكر القومي ثانيا . (٢٥)

اذا كانت المرحلة التأسيسية تبتدأ بمحاولة محمد علي باشا ومشروعه السياسي والنهضوى فان رفاعه الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) هو الجانب الآخر لصورة النهضة في جتنبها الثقافي . فمع الطهطاوى تؤرخ بداية الفكر التنويرى العربي المتأثر بالتقدم الاوروبي او كما يقول زيادة " هو المفكر الذى وضع المعالم الاولى لمركب ثقافي جديد يجمع ما بين الثقافة العربية التقليدية والفكر الحديث في كل موحد . هذا المركب الثقافي كان ومازال اساسا لكثير من المشاريع التي طرحها مفكرون ورجال اصلاح سياسي واجتماعي منذ ايام الطهطاوى حتى اليوم .. هذا المشروع الذى طرحه كان متكاملا او شبه متكامل وكان عموده الفقرى اقامة توفيق نظرى وعملي بين الحياة العصرية والقيم التراثية .. ولولا جهود الطهطاوى واقرانه وتأسيسهم للفكر العربي الحديث وتأصيلهم له لما دخل هذا الفكر مرحلته الثانية مرحلة نضوج الفكر القومي وتكامل مشروعه ، الذى طوق كما طوق المشروع الاول دون ان يعني ذلك انتهاءه الى التلاشي ." (٢٦)

ان موقف زيادة هو موقف غالبية المثقفين العرب المعاصرين في نظرتهم الى عصر النهضة وتقييمهم لانجازاته ودور رجالاته . ونحن سننطلق من هذا التقييم لكي نركز في هذا الفصل والقسم الاول من الفصل الثالث على ما اسماه زياده بمرحلة التأسيس والتأصيل ولكي نلقي عليها مزيدا من الاضواء عبر نماذج من القراءات الجديدة لعصر النهضة وسنصنّف هذه القراءات وفق مستويين او بعدين متداخلين نقوم بفصلهما نظريا فيما هما يشكلان معا الواقع التاريخي الفعلي .

---

(٢٥) راجع : معن زيادة : " المعالم الاولى للمشروع النهضوى العربي في القرن التاسع عشر ،" الوحدة ،العدد نفسه ، ص ٣٢ .

(٢٦) معن زيادة ،" المعالم الاولى للمشروع النهضوى ." مصدر سابق ،ص ٣٤ .

- أ - المستوى او البعد المعرفي - الثقافي :

من الذين يقرأون في النهضة قراءة معرفية نجد كمال عبد اللطيف وهو حينما ينظر لظاهرة التركيب بين الفكر الحديث والثقافة العربية التقليدية يلاحظ مفارقة هي الجمع بين المفاهيم والمنظومات دون التمييز بين اسسها وابعادها ونتائج هذه الاسس والابعاد في الذهن والممارسة . ان المفاهيم تبتكر وتبنى في دائرة التصورات والنظريات لتعبر عن مطالب نظرية وتستجيب لحاجات ومقاصد تاريخية . ففي الفكر الاسلامي (الوسيطي). يمكن العثور على مفاهيم مثل العدل والعناية والتدبير والشورى والملك وهي مفاهيم تحيل الى نظام كوني ومنطق متميز للعلاقة الدنيوية والاخروية .

اما كتابات ميكافيللي وهوبز وسبينوزا ولوك وروسو فانها تتضمن عددا من المفاهيم التي لحمت الخطاب السياسي الغربي عبر مراحل تكونه .. فمفاهيممثل الحرية والدولة والمواطن والمساواة والحالة الطبيعية و التعاقد .. هذه المفاهيم تعد " نسلا مفهوما " اذا صح التعبير . ويمكن اذن ان نتحدث عن التوافق والتكامل والتنام بين هذه المفاهيم . وداخل كل دائرة سياسية (الاسلامية والغربية) يمكن ان نبرز نسيج الترابط والتشكل بين وحدات المفاهيم . (٢٧) ان ما يريد عبد اللطيف ايضاحه هو " تقرير وحدة الاسس المعرفية التاريخية للمفاهيم " ولا يعني هذا نفي " المثاقفة " او نفي التلاقح الفكري التاريخي بل يعني ظاهرة المماثلة التي " تعلق الاختلافات الاولية اوراق الافكار والازمنة والعصور فتصالح و تخلط المتخاصم بدون مراعاة حدود النظام والترتيب وقواعد انتاج المنظومات

---

(٢٧) راجع : كمال عبد اللطيف ، " التمدن والتقدم : عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوى ،" الفكر العربي المعاصر ، العدد ٣٧ ،كانون الأول ١٩٨٥ ، ص ٧٨ - ٨٨ .

النظرية ." ويعطي عبد اللطيف امثلة على هذا الخلط المفاهيمي والمقابلات عند الطهطاوي : مقابلة المساواة باخوة العبودية الامة والوطن ، والمقابلات بين مصطلحات فقهية ومفاهيم سياسية حيث تتم مقابلة مفاهيم اصول الفقه وفروعه والعدل والاحسان بمفاهيم الحق الطبيعي والحكم المدني والحرية والمساواة ." ان النتيجة هي افقار للمفاهيم وتشويش على المفاهيم بمفاهيم وشروح نشأ النسيج الانواري بتركها وتجاوزها ... وهكذا تفرغ مفاهيم طرفي المحاولة من محتواها فنواجه خليطا مربكا ، خليطا يدعم بؤس السياسة في لغتنا وفكرنا وينعكس بصورة اكيدة على ممارستنا السياسية ". (٢٨)

ويبدو ان ما يريد عبد اللطيف قوله هو ان ما غاب عن المصلحين والنهضويين كان تاريخية المفهوم والبحث عن دلالاته الفلسفية وما يتخفى وراءه من مقاصد واهداف وتجارب مجتمعية لها شروط مادية معينة هي ظروف تكوينها الخاصة في الزمان والمكان . اذن فان ابراز المماثلات والمطابقات المفاهيمية لا بد ان يغيب عنه اشكالية التغاير والاختلاف بين النموذجين المجتمعين - المعرفيين اللذين تنتزع منهما تلك المفاهيم ليجرى مقابلتها بما يراد منها في الجهة الاخرى مثل الثنائيات الشهيرة : التقدم - التمدن - الشورى - الديمقراطية وغيرها ...)

ويؤدى هذا الامر الاخير ، كما يقول مصطفى خلال الى الايحاء " بأن المواقف يحكمها التطابق لا التغاير ، والتشابه لا الاختلاف ... فلا يتم ابراز الغيرية الظرفية والحضارية . يهم المفكر هنا تحقيق القصد ولا يهمه البحث في الاختلاف " (٢٩)

---

(٢٨) راجع : المصدر السابق ، ص ٧٨ - ٨٦ .

(٢٩) مصطفى خلال ، " ثنائية التفكير في فكر خير الدين التونسي ،" الوحدة ، السنة ٣ ، العدد ٣١ - ٣٢ ، نيسان - ايار ١٩٨٧ ، ص ٨٥ .

اما القصد (لدى خير الدين التونسي او الطهطاوى على سبيل المثال) فهو التقدم او التمدن الذى يسمح بالاخذ بأسباب القوة المادية والتنظيمية والعمرانية وذلك في سبيل استجلاب هذه الاسباب والعناصر التي توجد في اوروبا . وهكذا تصبح الحاجة ملحة الى "اسلمة " كل القيم والمفاهيم والمؤسسات الاجنبية لكي يتم اعطاؤها شرعية ، فكل ما وفد من مفاهيم ومؤسسات ليس اجنبيا وليس غريبا بل له سند شرعي تاريخي اصيل . " وهكذا يكون التقدم مستجلبا . ولكن استجلابه لا يناقض الاسلام لان هذا الاسلام اصل له ." (٣٠)

وبهذا الشكل يتم اذن عزل المسائل عن اطارها التاريخي المجتمعي الثقافي، هذه الشغرة المعرفية تحيلنا الى شغرة ثانية تتعلق باشكالية " التلقائية " الطبيعية لعمل المنهج الليبرالي (الذى استقى منه البعض ادواتهم المفاهيمية) وغياب رؤية الطابع التاريخي لهذا المنهج . يقول صفوت حاتم ان " الفكرة الاساسية للمنهج الليبرالي تقوم على اساس ما يسمى بالقانون الطبيعي ... الذى يمكن تلخيصه بان مصلحة المجتمع ككل تتحقق " حتما " من خلال عمل كل فرد فيه على تحقيق مصلحته الخاصة ... " (٣١)

لقد رتّب الفكر الليبرالي ،بناء على ذلك ، نظريات متعددة في الاقتصاد والسياسة والديمقراطية وفي الامة والقومية .. اما عن اثر الليبرالية في فكرنا المعاصر ، فان صفوت حاتم يصنّف المدارس التي تبنت هذا الفكر في مطلع القرن العشرين الى ثلاث :

---

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

(٣١) راجع : صفوت حاتم ، " الليبرالية العربية ،" الوحدة ، السنة ١ ، العدد ٣ ، كانون الاول ١٩٨٤ ، ص ٣٤ .

١ - مدرسة العلمانية الاسلامية وشعارها التحديث والعلمنه ومن روادها : محمد حسين هيكل ،طه حسين ،لطفي السيد وآخرون .

٢ - المدرسة المنادية بالتغريب والرافضة لروح التوفيق الاسلامي وهي اكثر جذرية من الاولى . من روادها ، سلامه موسى ، شبلي شميّل وفرح انطون .

٣ - المدرسة الثالثة او المدرسة القومية ويمثلها ساطع الحصرى وقسطنطين زريق .(٣٢)

ان مفكرى الليبرالية العرب بتأثير من منطلقاتهم ومنهجهم الليبرالي راحوا يطرحون قضيتهم على مدى نصف قرن كما طرحت اوروبا شعارات : " النهضة والتحديث التي طرحها رواد المدرسة الاولى او شعارات التقنية والتنوير الغربي للعقول الشرقية والمبادىء الاوروبية بديلا عن الثقافة الزراعية الغربية وهي شعارات اطلقها رواد المدرسة الثانية او " شعارات " الوحدة العربية التي اطلقها رواد المدرسة الثالثة .

ان طرح هؤلاء جميعا لم ينج من ثغرة الفاعلية التلقائية المتضمنة في روح المنهج الليبرالي وقانونه الطبيعي . لقد رأوا في شعارات " البرلمانية التمثيلية والتعليم " وتطوير وضع المرأة " والاخذ بالقيم الفكرية والسلوكية التي اتبعها الغرب والاخذ بمبدأ التصنيع ، ان هذه السبل تؤدى " تلقائيا " الى تطوّر المجتمع وتنقلنا " تلقائيا " الى تطور وتقدم يشابه لاوروبا . (٣٣)

---

(٣٢) راجع : المصدر السابق ، ص ٣٦ .

(٣٣) راجع : المصدر السابق ، ص ٣٧ .

وهكذا تؤدى النهضة والتحديث والاصلاح عملها " تلقائيا " وتفضي " حتما الى التقدم . وهكذا اصبح شعار النهضة فاقدا للمضمون اذا لم يتم تحديد القوانين الاجتماعية التي تتحكم بعملية النهضة .. القوى النهضوية .. معوقات النهضة . وقد يكون من اسباب ذلك الاغفال والتجاهل للعملية النهضوية المعقدة هو ان دعاة المنهج الليبرالي لم يستطيعوا استيعاب الطابع التاريخي للمنهج الليبرالي ذاته . فالمنهج في علم الاجتماع هو مجموعة القوانين التي تحدد منطق التغيير الاجتماعي وقواه ومضمونه في لحظة تاريخية معينه . هذه القوانين تتميز بصفتين لازمتين لكي تتحقق فاعليتهما في الواقع . اولا : ان هذه القوانين تعبر عن الروابط الكامنه في الواقع المعاش نفسه وليس واقعا آخر. فالقانون هو تشخيص للحقيقة الاجتماعية المعاشة كما نراها وكما هي كائنة . ثانيا : طابع هذه القوانين التاريخي لان عملها مرهون بشروط تاريخية معينة وقوى اجتماعية شاخصة في لحظة تاريخية ، ومن ثم فاعلية هذه القوانين لا تتحقق الا بتوافر شروطها . ان هذه المبادىء المنهجية لم تكن ظاهرة كحقائق موضوعية وواقعية في بنية الفكر الليبرالي العربي وعند معظم دعاته من المفكرين العرب .. (٣٤)

اذن كان المصلحون النهضويون عاجزين عن رؤية " تاريخية " وبالتالي " نسبية " وخصوصية للمنهج الليبرالي وارتباطه بحقبة معينة في مجتمعات معينة مما يفقده الشمولية والتعميم . كذلك كانوا عاجزين عن رؤية الخلفية الايديولوجية للمنهج العلمي الذى ارسته الليبرالية ولذلك فلم يستطيعوا ادراك انه حين ننقل منهجا ما الى واقع مغاير للواقع الذى نما فيه فاننا نتجاهل كل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت بوجوده وهذا ما سيعود الى اخطاء فادحة في اى حكم يتم اطلاقه على الواقع المعاش . وبناء عليه ان نقل مفاهيم معينة يخلق بلبلة منهجية لا يمكن ان تقود الا الى الكثير من الابهام .

---

(٣٤) راجع : المصدر السابق ، ص ٣٧ - ٣٨ .

من الذين تشكل مسألة الخلط بين انظمة معرفية مختلفة هما معرفيا " ومنهجيا " لهم المفكر المغربي علي اومليل الذى يعتبر ان لكل عصر نظامه الثقافي ولكل ثقافة منطقها المتحكم بها ، وان انتقال المعارف من نظام ثقافي آخر بدون استيعاب الظرفية التاريخية والابستمولوجية التي انتجت هذه المعارف يقضي الى انفصام هائل بين الفكر وسياقه الواقعي ، فليس لاى مفهوم دلاله مطلقة فوق الثقافات المتغايرة والمتغيرة . ولذا فان التجاءت ثقافة ما الى الاقتباس ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذى ادى الى ذلك . بالاضافة الى ان ما تقتبسه لا يظل محافظا على مدلول اصلي او مجرد ، فلكل ثقافة حقلها المعرفي الخاص يتعلق بمدلول المفاهيم مهما كانت انسابها .. ان هذا يطرح مسألة استعمال المفاهيم المقتبسه سواء من الغرب او من الماضي ، وهل استلهامها ممكن داخل ظرفية مختلفة عن تلك التي نشأت فيها هذه المفاهيم.في هذا الاطار يعتبر علي اومليل ان كل مفهوم هو صياغة نظرية لها " مقصد " وهذا المقصد هو الذى يعطي الدلالةالحقيقية للمفهوم ... ان المفهوم اذن لا يكتسب معنى لذاته بل بحسب ما يقصد اليه . هكذا تتولد المفاهيم داخل ثقافة ما لتعكس الصور الاساسية التي تقيم بها هذه الثقافة علاقاتها مع الواقع . (٣٥)

ان ما يقوله علي اومليل هو ان اى مبدأ ينتمي للنسق الفكرى الليبرالي حين يخرج عن مجاله الاصلي فانه سيختلف مقصده بصورة جوهرية . من اجل قياس هذه القاعدة المنهجية حاول اومليل معالجة مجموعة من المفاهيم ومقارنة دلالاتها ومقاصدها في كل من الحقل المعرفي الاوروبي والفهم الاسلامي في كتابه القيم (الاصلاحية العربية والدولة الوطنية) (٣٦) حيث عالج مفهوم الفطرة ، الحالة

(٣٥) " نور الدين افاية المجتمع العربي بين الذهن المهاجر وتحدى الحداثة : قراءة لاعمال علي اومليل ،" الوحدة ، ٣١ / ٣٢ ، ص ١٧٧ - ١٩١ .

(٣٦) علي اومليل ، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ .

الطبيعية ومفهوم التسامح ومفهوم الدولة . وعن علاقة الفكر العربي الحديث بالواقع العربي يقول اومليل . " انها تتميز بتباعد هائل لان هذا الفكر يلهث وراء مثال ولربما هنا يكمن شقاءه ،" وهذا ما اسماه اومليل " بالذهن المهاجر " لانه يرحل عن ماضي مدان يلتحق بفترة ماضية مصطفاة ثم يعود الى مجتمعه ، فيدعوه الى ان يقوم بنفس الهجرة ليبدأ منها بناء المستقبل . " (٣٧)

ان هذه الهجرة تنطبق بنظر اومليل على الاتجاه الاسلامي والليبرالي اللذين استغرقا في اطر مرجعيه اسلامية او غربية وتعالا في ذلك عن حركة المجتمع وديناميه علاقاته وتحولاته . وهذه النظرة يأخذ بها المفكر المغربي محمد عابد الجابرى فهو يقول : " هكذا يلتقي السلفي والليبرالي الغربي على صعيد واحد . فكلاهما يرى النهضة في القفز على التاريخ لا في صنعه . الاول يراها في " العودة الى طريقة سلف الامة قبل ظهور الخلاف " والثاني يراها في العودة الى المبادىء الاوروبية ، ولنقل قبل ظهور الاستعمار . فالليبرالي العربي بشّر بالنهضة والتقدم بواسطة مركبات ذهنية تنتمي الى الحاضر الاوروبي وجدها خارج تاريخه جاهزة . " (٣٨) وهكذا نرى ان الليبرالي ايضا يتعلق بأطر مرجعية ماضوية ، اى انه بمعنى من المعاني سلفي ولكن سلفه الصالح هو في الماضي / التراث الاوروبي وهذا مما يزيد من شقائه . ان سلفه هورروسو وفولتير ولوك وميكافيللي وغيرهم من اقطاب الفكر الاوروبي الحديث .

ويقول علي اومليل عن تجربة المثقف الليبرالي : " حين يركب المثقف متن ثقافة اخرى يتخذها مطيته للهجرة . اٴنذاك يتغيّر مفهوم " الموقع الاصلي " و " المهجر " معا . في الهجرة المكانية يحمل المهاجر معه حلم العودة الى

---

(٣٧) نقلا عن : نور الدين افاية ، مصدر سابق ، ص ١٨٣ .

(٣٨) محمد عابد الجابرى ، الخطاب العربي المعاصر ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٥ ، ص ٣٦ - ٣٨ .

موقعه الاصلي والى موطنه الذى اصبح يحمله معه كعلاقة اختلاف ، اى حالة توتر بين هويتين لا تتطابقان ، هوية المهاجر الاصلية والهوية الثقافية لموقعه الجديد ـ المهجر . " ان هذا الفكر يستبعد المجتمع كقوانين وكحركية ويقصي التاريخ كبعد مكوّن لفعالية الفكر ويتسامى عن المجتمع . هذا ما يطلق عليه اسم " الوعي الشقي " الذى ينفصم عن واقعه ويتعلق بمثال خارج عنه وكلما بعدت المسافة بينهما كثر الرفض والشكوى حتى ينتهي المثقف الى استعجال التغيير بالعنف وهو ما يفسح الطريق الى الاستبداد . " (٣٩)

ان المفكر الاصلاحي يكاد لا يلم بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادى للغرب الحديث فحسب ، بل لا نجده ملما بتاريخ النظم السياسية الاوروبية نفسها . انه فقط يتداول افكارا انتزعت من سياقها ومن نظامها لتستعمل في الدعوة و في البحث عما عسى ان يكون قد سبق اليه من مثيلاتها في المأثور او التراث .. لكن المفاهيم الاجنبية التي لجأ اليها مفكرو الاصلاح الاسلامي الحديث والمتعلقة بالتنظيم المدني للمجتمع والسياسة قد انتهت في مجالها الاصلي الى الانفصال عن دلالتها الدينية ، هذه المفاهيم التي صاغت فلسفة مستقلة تتعلق بمجتمع مدني هي التي تلقاها مفكرو الاصلاح الاسلامي وسعوا الى ادراكها بواسطة مفاهيم ما زالت مرتبطة بدلالية دينية .. كان على مفكرى الاصلاح ان يجدوا لها المرادف الاسلامي وان يعدلوها . من هنا قلق العبارة في الترجمة والتأويل ومن هنا سوء التفاهم بين هذه المرادفات : الديمقراطية / الشورى ، نواب الامة / اهل الحل والعقد . حرية الفكر / الاجتهاد (٤٠) ان هذه الاقتباسات تغيب عنها الاصول والمقاصد . المطلوب هو ان نتبيّن بوضوح الاصول المختلفة لكل المفاهيم الاجنبية المقتبسة والمفاهيم التي يلتجأ اليها من المأثور وذلك امر ضرورى لجعل عملية الاقتباس عملية واعية وفعّالة .

---

(٣٩) نقلا عن : نور الدين افاية : " قراءة لاعمال علي اومليل ـ " " مصدر سابق"، ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .

(٤٠) علي اومليل ، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، ص ٢٤ ـ ٢٧ .

ان عملية فك التشابك الواقع في المفاهيم المتداولة هو عملية نظرية ضرورية . (٤١)

ضمن هذا الاطار وفي دراسة للتجارب النهضوية يقول المفكر المصري طارق البشري بانه " ليس من المحتم في اطار المعاصرة ان يكون العصر الحديث الاوروبي يتطابق او يتماثل او يشبه العصر الحديث لدى العرب والمسلمين . " (هنا فان ما في الذهن هو قياس النهضة العربية على النهضة الاوروبية) فاذا نظرنا الى العصر لا بحسبانه التواكب الزمني ولكن باعتباره جملة من الظروف والاوضاع التاريخية والحضارية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية في وقت ما ، اي عنصر قد تتغيّر وظيفته بتغيّر الظروف والاوضاع التي ينشأ فيها ." (٤٢)

ويمضي البشري في اعطاء امثلة من تاريخ محاولات الاصلاح ، كضرب الانكشارية واصلاحيات مدحت باشا والانقلاب الدستوري ضد الاستبداد الحميدي على يد الجيش . وكل هذه الامثلة وامثلة اخرى مستمدة من التجربة المصرية والتركية التي بلغت الذروة في تقليد النموذج الغربي ليبيّن كيف انه " يمكن للاصلاح ان يكون ضالا اي لا يفضي في السياق المأخوذ اليه الى الاثر الذي كان مرجوا منه فضلا عن امكان افساده بعضا من اركان النسق السياسي والاجتماعي القائم . صحيح ان العصر الاوروبي هو نفسه العصر العثماني والمصري ما دام شملها القرن التاسع عشر ولكن النماذج التنظيمية والفكرية لا يمكن ان تتمرد على انساقها وسياقها لتصير باسم وحدة العصر حديثة صالحة في ذاتها او قديمة في ذاتها ... تظل العبرة في فاعلية الاجراء المتخذ بقياس اثره في البنيان السياسي والاجتماعي او الاقتصادي القائم ." (٤٣)

---

(٤١) راجع : علي اومليل ، المصدر السابق ، ص ٨٢ .

(٤٢) طارق البشري : " نحن بين الموروث والوافد " المستقبل العربي " السنة ١٥ ، العدد ٥٨ ، كانون الاول ١٩٨٣ ، ص ١٣٠ .

(٤٣) طارق البشري ، المصدر نفسه ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .

ولكن .. وعودة الى السؤال الاساسي : ما هي النهضة ؟ .. وما هو فكر النهضة ؟ يقول برهان غليون " ان النهضة هي مجرد وصف لحالة او لاشكالية هي اشكالية مبنية على طرح يمثل المفاهيم والازواج المفهومية : التقدم والتأخر ، الاصالة والمعاصرة ، العرب والغرب ،العلم والدين ،العقل والنقل . ان فكر النهضة ليس فكرا متجانسا ، لكنه يعالج الاشكاليات المشتركة التي ذكرناها ،اي اشكالية كيف يستطيع العالم العربي ان يحدد نفسه ومكانته في هذه الفترة من الزمان بالمقارنة مع ما حصل في الغرب ، وبالتاريخ العام الذى اصبح الى حد كبير محكوما بتاريخ الغرب وسيطرته . " يضيف غليون " : .. كانت المصطلحات المستعملة في كتابات ما نسميه بعصر النهضة هي التقدم ،التمدن ،الترقي ،والشخوص الى اعلى... ما هو مأزق فكر النهضة في تلك الفترة ؟ ان هذا المأزق هو الاعتقاد باننا لو اخذنا بنفس مبادىء الاوروبيين لتقدمنا . بمعنى اننا بهذا الاعتقاد الغينا التاريخ والغينا العلاقة التاريخية بيننا وبين الغرب والغينا ايضا كل صيرورة المسلسل التاريخي والاجتماعي الذى ادى في اوروبا الى ظهور الثورة الصناعية والثورة السياسية ." (٤٤) كانت النهضة وخطابها الفكرى الثقافي ،اذن ،تعبيرا عن فهم أو رؤية معينة لكيفية الخروج من وضع او حالة سلبية وتجاوزها ولكن المشكلة كما يقول برهان غليون في كتابة اغتيال العقل انه " عندما تتعرض ثقافة ما الى دفق متواصل من مفاهيم وافكار جديدة لا تستطيع أن تقاومها ولا ان تستوعبها في اطرها النظرية يحصل احد امرين : اما ان تتفكك وتنحل كثقافة مستقلة متكاملة وذات انسجام ذاتي ، او ان تعدّل من آلياتها وتكيّف نفسها مع المفاهيم والافكار الجديدة حتى لو جاء ذلك على حساب التحامها بالواقع والتصاقها به ." (٤٥)

---

(٤٤) برهان غليون ، مداخلة في ندوة مجلة الوحدة حول " تصورات جديدة للنهضة العربية ،" الوحدة ، العدد ٣١ - ٣٢ ، صفحة ١٤٣ - ١٤٤ .

(٤٥) برهان غليون ، اغتيال العقل ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ ،ص ٥٨ .

كذلك فالمفاهيم العقلية عند غليون هي " اصطلاحات مجردة تتغيّر وتتبدل بتغيّر الوقت وميدان المعرفة وموضوعها . ولها معان متعددة تأخذها من سياقها الموسوعي ومن سياقها المعرفي اى من حقل العلاقات التي يربطها بمفاهيم اخرى في نظام فكرى معيّن ومن سياقها الاجتماعي وما يضفيه عليها من محتوى ايحائي ورمزي ولذلك لا تستخدم المفاهيم دائما بنفس المعنى ولا توحي بنفس الايحاءات فللمفاهيم معنى متباين يقتضي من المفكر اخضاعه دائما للنقد وعدم الوقوع ب " وثنية المفهوم ." (٤٦) ويحدث العجز الذى تعاني منه ثقافة تستقي قيمها من ثقافة اخرى لا صلة بها " لان العقل لا يستطيع ان يرد الا على متطلبات واقع يسيطر عليه ويتحكم به ويكون هو نفسه جزءا منه ، والا فهو بالضرورة وعي العجز وادراك القصور " (٤٧) فماذا كان مصير كل المفاهيم والرموز والنظم المادية والذهنية ؟ هل استطاع نظام العقل باعتباره محرّك الثقافة ان يهضمها ويستوعبها ويدمجها في الثقافة العربية ام لا ؟ يبدو ان الواقع كان يتفلت من بين النظام العقلي الثقافي التقليدى : فكل ثقافة كما يقول غليون هي " بنت مجتمع وبيئة محلية وتاريخية وهي استجابة للمشاكل التي يطرحها وجودهما والياتا للاجابة عليها ... وكل توازناتها الذاتية قائمة على التوفيق بين معطياتهما ومستمدة من قضاياهما ومرتبطة برموزهما وهذا يعني ايضا ان للثقافات شخصيات متميزة لا يمكن الخلط بينها " (٤٨) والحالة هذه فان الفكر ، فكر نهضة وفكر الانوار ، الفكر الليبرالي ، " يجب ان يكون معياره الواقع الاجتماعي والتاريخي ." فليس هناك فكر خاطيء في ذاته انما يجب البحث في المغزى الحقيقي لهذه الافكار في النظام الاجتماعي الذى يبرر وجوده وظيفة ومكانة هذه الفكرة او تلك وعملها ولماذا ظهرت " (٤٩) هذا يعني انه علينا

---

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٥٦ .

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ .

(٤٩) برهان غليون ، مجتمع النخبة ، مصدر سابق ، ص ٥٦ .

ان نبحث عن المقصد الوظائفي لفكر ما ودوره في الواقع المعاش والظرف التاريخي الذى يدخل فيه هذا الفكر او ذاك الى المجتمع .. وعودة اخيرة الى موضوعه المفاهيم اذ ان النهضة الفكرية الحقيقية تحتاج الى تحرير المفاهيم من مدلولاتها السابقة لان هذه المفاهيم تأخذ دلالات متجددة ، جديدة كليا او جزئيا اذا نزعت من حقلها المعرفي ووظفت في حقل آخر او اذا اعيد استخدامها في سياقات اخرى او اذا ما ارتبطت بمنظومة فكرية مخالفة للمنظومة الاولى ..

نخلص الى القول ان القراءة المعرفية - الثقافية للنهضة تظل ناقصة الا اذا احالتنا الى القراءة السياسية المجتمعية باوسع معانيها .

- ب - الابعاد والمستويات السياسية المجتمعية للقراءات حول النهضة :

نقصد بهذه المستويات ،علاقات القوة القائمة بين اطراف تشكل المفاصل الرئيسية لعملية النهضة والتقدم والحداثة هذه الاطراف هي ثلاثة : المجتمع - الدولة - الغرب .

ان انماط هذه العلاقة وتشابكها في كل معقد وضمن ثنائيات ثلاث ايضا - الدولة - المجتمع ،الدولة - الغرب ،المجتمع - الغرب ، هي التي كان لها الاثر الاكبر في التأثير على العملية النهضوية رؤية وتنظيرا وتطبيقا . ان ظرفية علاقات القوة هذه تحكمت في " ميكانيزمات النهضة . "

يقول محمد عابد الجابرى ان " البحث في السؤال النهضوى : لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا ، وبالتالي كيف ننهض وكيف اللحاق بركب الحضارة الحديثة معناه البحث في آليات وميكانيزمات العملية النهضوية . فليس هناك قانون عام واحد يعبّر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والاوطان ، لكن يمكن للمرء ان يلاحظ بسهولة ان جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت عن بداية انطلاق بالدعوة الى الانتظام في تراث .. وبالضبط للعودة الى الاصول . فالسؤال النهضوى لا يتنكر للماضي ككل بل بالعكس انه اذ

ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب ليحتمي بالماضي البعيد الاصيل ليوظفه لصالح النهضة اى لصالح مشروعه المستقبلي " (٥٠) وبعد ان يحلل ظروف ومعطيات النهضتين العربية والاسلامية الاوروبية الاولى يصل الى حقيقية تاريخية وهي " ان ميكانيزم الرجوع الى الاصول سواء في النهضة العربية الاولى التي قادها الاسلام او في النهضة الاوروبية الحديثة ما كان يمكن ان يتخذ شكل الرجوع الى الماضي من اجل تجاوزه هو والحاضر الى المستقبل لولا غياب الآخر اى التهديد الخارجي .
" هكذا تتغيّر ميكانيزمات النهضة عند وجود الخطر الخارجي لتصبح ميكانيزمات دفاعية حيث " تلتجيء الذات الى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها لذلك يعمد الانسان الى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائما .. ان الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من ميكانيزم النهضة فيها ميكانيزما للدفاع ايضا .. ان دور العوامل الداخلية في اليقظة كان ثانويا ولم يكن محركا اساسيا ، بل يمكن القول ان العامل الخارجي المتمثل في التحدى الاوروبي بمختلف اشكاله هو الذى حرّك العوامل الداخلية والاقتصادية منها والاجتماعية .." (٥١) ويشدد الجابرى على الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي اى صورته كعدو غازٍ وصورته كنموذج مغر للحداثة والتقدم بكل قيمهما العصرية . (٥٢)

ان النهضة والتقدم هما النموذج الاوروبي الماثل امام المصلحين والمفكرين العرب في عصر النهضة بكل نظمه ومؤسساته وقوانينه . وهذا النموذج ينظر الى الماضي ، الى التراث نظرة سلبية باعتباره " داخلا في عملية الصراع الاجتماعي " وباحتداد هذا الصراع واتضاحه تتبيّن الطبيعة الجزئية لتراث كان معتبرا انه تراث الجميع . ويشيع الارتياب ليتناول المعارف والقيم الموروثة . هذه كلها تسند معنويا نظاما من علاقات مجتمعيه اصبح الآن مهددا وبالتالي فان الفئات التي كان

---

(٥٠) محمد عابد الجابرى : " اشكالية الاصالية والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي ام مشكل ثقافي ،" المستقبل العربي ، العدد ٦٩ ،تشرين الثاني ،٨٤، ص ٥٤ - ٦٠ .

(٥١) نفس المصدر ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٥٢) نفس المصدر ، ص ٦٥ .

النظام التقليدى ضامنا لسيادتها (الفئات الارستقراطية) هي التي من مصلحتها الدفاع عن التراث (بوجه طبقة وسطى نامية كان التراث بالنسبة اليها جهازاً من معارف وقيم ونمط في السلوك عليها ان تتجاوزه). ولكن الامر يختلف حين يتعلق بمجتمع واقع تحت الضغط الاجنبي فكما ان ضرورات دفاع هذا المجتمع عن نفسه تجعله يعطي الصدارة لقيم التوحيد على قيم التعدد ، والانسجام على التمايز ، فالتراث هنا يلتجيء اليه الجميع ويستثمرونه حسب ما يفرضه ظرف الضغط والتحدى " كما يقول علي اومليل.(٥٣)

لكن القضية بالنسبة لنا هي ابعد من هذا وهي ابعد من مسألة علاقة التراث والاصول بعملية النهضة . ان عملية النهضة وميكانيزماتها قد تأسست على صورة كلاسيكية في معظم الكتابات (٥٤) التي تناولت الفكر العربي - الاسلامي في عصر النهضة على اشكال يعبر عنها احمد صدقي الدجاني بقوله : " معلوم ان مواقف محددة تبرز في مجتمع الحضارة المتأثرة ازاء الحضارة المؤثرة ، وقد شرحها دارسو الحضارات وفي مقدمتهم توينبي : فهناك الرفض المطلق .. ويدفع الى الانكماش والى الاكتفاء بالتراث واللجوء الى الماضي . وهناك موقف القبول المطلق لكل ما تأتي به الحضارة الجديدة والحافز اليه الاعتقاد بانه وحده كفيل بالحفاظ على الكيان ومسايرة الزمن وتحقيق التقدم . وبين هذين الموقفين المتناقضين مواقف مختلفة تتباين في مدى الرفض والقبول . هذه المواقف هي الغالبة عند تواصل الحضارات وتفاعلها .. واليها ينتمي الكثرة من ابناء المجتمعات المتواصلة وهي تتفق على الاخذ والاقتباس من الجديد والجمع بينه وبين القديم وتقرن بين الاصالة

---

(٥٣) علي اومليل ، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، مصدر سابق ، ص ١٤ "

(٥٤) من هذه الدراسات : البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، وهشام شرابي المثقفون العرب والغرب وعلي المحافظة الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ....

والمعاصرة ولكنها تختلف احيانا في الهدف واحيانا في الوسيلة . " (٥٥)

ان هذا التقسيم الثلاثي : تقليدية محافظة ، تحديثية تقدمية وتوفيقية اصلاحيـــة يتكرر باشكال وتسميات اخرى لدى عدد كبير من دارسي عصر النهضة واستيجاباته للتحدى الغربي .

نأخذ مثلا معبرا من المدرسة المنادية التغريب والرافضة لروح التوفيق. ففي رد سلامة موسى على سؤال طرح عليه حول انه :

" هل ينبغي لاهل الاقطار العربية اقتباس عناصر المدنية الغربية وباى قدر وباى حد يجب ان يقف هذا الاقتباس ."

اجاب موسى " ان علت الاقطار العربية ورأس بلواها اننا مازلنا نعتقد ان هناك مدنية غير المدنية الاوروبية ، فلا نتقبل مبادىء البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية وهذه مبادىء لم تعرفها اسيا ، ام الاستبداد الاوتوقراطي،في الحكومة والدين والادب والعلم مع انها لب النجاح القومي ،" " ليس هناك حد يجب ان نقف عنده في اقتباسنا من الحضارة الاوروبية والحقيقة كما قلت ان في العالم العربي صراعا بين المبادىء الاسيوية التي ينصرها ويزود عنها رجال الدين والمبادىء الاوروبية التي يدين لها ويعمل على نشرها طبقة صغيرة عددا ولكنها كبيرة حرمة وجاها باعتبار ان في يدها مقاليد الاحكام . فهذه الطبقة تستطيع ان تحضر العالم العربي بسن قوانين كأن تعاقب مثلا المرأة المتحجبة .. ولا قبل لنا بانتظار التطور

---

(٥٥) احمد صدقي الدجاني ،" الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي ،" في ، التراث وتحديات العصر : الاصالة والمعاصرة ، المستقبل العربي ، العدد ٦٩ ، ص ٢١ .

الاجتماعي لان العالم يشب نحو الامام " (٥٦) نص طويل وواضح اوردناه نظرا لاهميته ودلالاته الخطيرة لاننا نعتبره يمثل جوهر ما وصل اليه مسار الفكر الاصلاحي الليبرالي .

الجدير بالذكر ان تطور مراحل الفكر الليبرالي ابتداء من الفكر الديني الدفاعي والتوفيقي وصولا الى الفكر الدهرى العلماني المتغرب التابع لم يحصل فقط بتتابع زمني بين جيل وجيل او بين مدرسة ومدرسة بل انه قد حصل داخل المدرسة الواحدة وحتى الشخص الواحد : من هذا المنظور يتمتع قاسم امين (١٨٦٣ - ١٩٠٣) بقيمة تمثيلية خاصة بالنسبة الى عصر النهضة . فمن ناحية عبأ عصر النهضة نفسه للمنافحة اى الدفاع عن القيم الموروثة عن الماضي الزاهي وللتأكيد على استمرارها في الفاعلية وعلى قدرتها على المواجهة كما جاء في كتابه (المصريون: رد على الدوق داركور ١٨٩٤) ومن ناحية اخرى صب عصر النهضة جهوده على النقد ، اى تشريح مظاهر التأخر في المجتمع العربي ... وعلى ضرورة التعبير في الفكر والواقع حتى يستوى الشرق من جديد ندا للغرب ، كما جاء في كتابيه " تحرير المرأة " ١٨٩٩ و " المرأة الجديدة " ١٩٠٠) وما بين الكتاب الاول والثالث مسافة زمنية قصيرة هي ست سنوات ، تشكل انقلابا مفاجئا دونما تمهيد وهو انقلاب في التقييم . وكما في كل جرح نرجسي في علم النفس الفردي والجمعي ، لم يكن امام الرد على هذا الجرح (التأخر التاريخي بوجه التقدم الاوروبي) الا ان يتخذ احد شكلين : اما محاولة انكار الجرح ..

---

(٥٦) ورد نص السؤال والجواب في : عيسى النصراوى ، "سلامة موسى والمدنية الاوروبية الوحدة (بيروت) السنة ١ ، العدد ٥ ايلول ١٩٨٠ ، ص ٣٠ . ومجلة الوحدة هذه صدرت اعداد سته منها فقط سنة ١٩٨٠ عن دار طريق الوحدة بيروت ، وهي غير مجلة الوحدة الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية في الرباط ولذلك سيجرى التمييز بينهما من خلال ذكر بيروت كمكان صدور المجلة الاولى عندما نستشهد بمقالات منها .

بالذات او محاولة ابرائه ولأمة . (٥٧)

في الكتاب الاول يأسف قاسم امين ان تكون النظرة الاوروبية المرتابة قد غزت منذ فترة عقول المسلمين وجعلتهم للاسف يهجرون تقاليد الاسلام القديمة ويدعو الى ان تعكس الاية وتضع اوروبا نفسها في مدرسة الاسلام وتنظيمه الاجتماعي . ويسأل: " لماذا لا تأخذ اوروبا من الاسلام الدواء الذى يذهب مرضها ." قاسم امين يتكلم في هذا النص بلسان جميع المنافحين منذ ان اوجد الجرح النرجسي ضرورة المنافحة (٥٨) لكن المفاجأة تحصل في كتبه الاخرى حيث ينصرف الى تجريد الحضارة العربية الاسلامية من محاسنها في النظرية والممارسة معا والى احصاء مثالبها في كل ميدان. فهو يعيب على هذه الحضارة انها لم تعرف النظام السياسي المقنن الذى من شأنه ان يحد اعتساف الحاكم ، وينكر ان تكون هذه الحضارة قننت العدالة او عرفت قانونا للعقوبات .. وانهم (المسلمون) ما كانوا يعرفون العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لأن هذه العلوم حديثة العهد وينكر ان يكونوا عرفوا الحياة العائلية وينكر ان تكون هذه الحضارة ابدعت اى نظرية اخلاقية ، وتصبح الحضارة العربية الاسلامية حضارة فقه في حكم تجريبي كلي بضعها بالمقابلة مع حضارة اوروبا التي هي حضارة علم . يعلق جورج طرابيشي على هذا التحوّل بالقول " وكأن قاسم امين لم يجد مخرجا لمأزقه وجرحه غير ان يتقمص في نهاية المطاف شخصية جارحه و هذا ما يسميه علماء النفس تماهيا مع المعتدى " وينهي امين الفصل الاخير من كتابه الاخير بهذه المفارقة : " لن تكون مصر مصرية الا اذا تأوربت وتغربت " وصل الامر بقاسم امين الى تحطيم واحد من الدفاعات الاكثر كلاسيكية التي حاولت

---

(٥٧) انظر : جورج طرابيشي ،" عصر النهضة والجرح النرجسي ، نسوية قاسم امين بين المنافحة والنقد ،" الوحدة ، العدد ٣١ - ٣٢ ،ص ١١٦ .

(٥٨) المصدر السابق ، صفحة ١١٧ و ١٢٥ - ١٢٨ .

بها الحضارات والثقافات الشرقية الجريحة تضميد جرحها النرجسي في مواجهة الحضارة الغربية الغازية لها في عقر دارها ، ونعني به الدفاع (المنافحة) التي تقوم على الاعتقاد بان الغرب لم يتفوّق الا في الماديات بينما يبقى التفوّق الروحي من امتياز الشرق . لقد اصر امين على بيان تفوّق الحضارة الغربية حتى في المضمار الروحي والاخلاقي .. هناك عند قاسم امين نجد تحقيرا للذات وتقريظا للآخر . لكن ما يلفت النظر في نص قاسم امين عندما يقابل بين عادات الغربيين واخلاقهم وبين عادات الشرقيين واحوالهم هو اصراره الواضح والمستمر ، على كيل الوقائع بكيلين : فهو فيما يتعلق بالغربيين يرى اخلاقهم رؤية فينو ـ مولوجيه خالصة (من شأن الفينو مولوجية ان تصون مثالية الظاهرة المدروسة) ويمتنع عن البحث في تعليلها السوسيولوجي (ومن شأن السوسيولوجيا ان ترد الظاهرة المثالية الى اسباب اكثر واقعية) اما عندما يتناول الحياة الخلقية للشرقيين فانه يرفض ان يتناولها في فينومولوجيتها بل يصر على التحرى عن الاسباب السوسيولوجيه لواقعة مثالية كواقعة الكرم الريفي ليعزو اليها سببا تسفيليا مثل حب الشهوة . (٥٩) قد يمكن مقارنة هذه الحال بمركب نقص تجاه الاخر . هل ان الجرح النرجسي العميق هذا سببه ان الحضارة الغربية لا تترك لنهرنا (او سياقنا ونمطنا التاريخي ـ المجتمعي) من خيار آخر غير ان يكون رافدا ؟ لعل الجرح النرجسي هو ان يصير النهر مجرد رافد وان يكون مفتقدا ايضا الى تعيين مجراه ؟(٦٠)

في القسم الاول من هذا الفصل (حول الجانب المعرفي ـ الثقافي من فكر النهضة) حاولنا ان نتطرق جزئيا الى فكر الموقف التوفيقي ، اى الى التيار الاصلاحي ـ الاسلامي ـ الليبرالي لنشير الى ان هذا الموقف لا يندرج كموقف مستقل متماسك متسق البنية فكريا وثقافيا لانه ليس صاحب مقالة مستقلة به . فالخلط المفاهيمي يربك الفكر والثقافة ولا يؤسس لمقالة مستقلة الا كردود فعل ومقاصد

---

(٥٩) سهيل القش ، في البدء كانت الممانعة ، بيروت ، دار الحداثة ، ١٩٨٠ ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

(٦٠) راجع ايضا : المصدر السابق ، صفحة ٣١ .

بل
وحاجات لا تتراكم بشكل ايجابي كشكل منفصل واع تظل عملية انتقائية تجميعية رجراجة .

ان عملية النهضة ليست عملية ذاتية تتعلق بذات كانت تعاني نقيض النهضة اي الكبوة فأرادت النهوض عبر مشروع تغيير فكري تنويري فقد انتهى هذا المشروع عمليا بخضوع دول عربية للاحتلال الغربي الاستعماري وخاصة في مصر ١٨٨٣ . عندها انتهت الاشكالية النهضوية وبدأت مرحلة تاريخية ثانية . ويمكن ان تمتد اشكالية النهضة وصولا حتى الحرب العالمية الاولى حيث عم الاحتلال الاجنبي . وبقي الموقف حتى ذلك الحين-الموقف الوسطي - سيد الوضع فكريا وثقافيا ولكن سرعان ما انزلق وتكيّف مع ضرورات الوضع السياسي العام الناشيء واذا بالفكر اللاتوفيقي بمختلف اتجاهاته العلمانية والمتغربة والقومية يصبح سيد الموقف .

تصادفنا في تحديد ميكانزم النهضة وتقييمها وقراءتها مسألة اساسية تتعلق بتحقيب الفترات التاريخية وتصنيف الاستجابات والتيارات الفاعلة على المستوى السياسي والثقافي . ان هذه المستويات التاريخية والسياسية والثقافية تتداخل احيانا وتتعارض احيانا اخرى ولكن في جميع الاحوال تبقى القراءات المختلفة لتلك التصفيات والتحقيبات غير معبرة عن " وعي الذات " بل هي تكرار لوعي " الغالب " اي الغرب في هذه الحالة ، وما يقدمه من " صورة " عن وعينا لذاتنا ، فالغالب والحالة هذه هو الذي يملك حق تسمية المغلوب كما يقول سهيل القش " ان مقياس قراءات تاريخ الفكر منذ بداية النهضة واليقظة تكرار محلي يستعيد مسلمات يقدمها الغرب الغالب ؛ " (٦١) فالمثقف العربي المغلوب والمنطلق من هزيمته سلفا امام الاخر واعتراف بعبوديته للاخر وقبوله بتسميات وتصنيفات هذا الاخر لمسار وعيه ، هو الذي يبدأ تاريخه من خلال العلاقة بين ذاته

---

(٦١) سهيل القش ، في البدء كانت الممانعة ، بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٠ ، ص ١٩ - ٢٠ .

الخاضعة والغرب وهي المقولة المركزية التي تحكم نظريا اشكالية الاستشراق ونسخته الباهته لدى فئات متعددة من المثقفين العرب (٦٢) ان المسألة هي اذن مسألة غلبة شاملة على المستويات العليا الحضارية-السياسية، هذه الغلبة بما لها من تنظير ايديولوجي هي التي تشكل مرجعا للقراءات التي اسست لوعي زائف للذات لا يتطابق دائما مع الواقع التاريخي - المجتمعي . علينا اذن فك الارتباط بين ميكانيزم النهضة كمحاولة وتجربة تاريخية واقعية وبين ما يسمى الفكر العربي الحديث بقراءاته التي لا يمكن ان توصف بالبراءة ولا بالتفلت من الاطر المرجعية النظرية والمنهجية التي تأتي من خارج النسق التاريخي المجتمعي الذى يجرى تقييمه وقراءته وتفكيكه . ان السؤال المطروح هو هل يمكن اكتشاف المنطق الداخلي للنسق العربي - الاسلامي الذى حصلت داخله تجربة النهضة او اليقظة ؟ هل يمكن ايجاد معايير خارج القوالب الفكرية والنظرية الاوروبية التي تسعى الى الغاء تاريخنا واختزاله اى الى تكرار ممل لتجارب اوروبية في القرون الوسطى وما بعدها ؟ هل يمكن قراءة سياسات النهضة بالاستناد الى معايير تلتقط جدلية الصراع والتفاعل التناحرى بين الغالب والمغلوب ؟

من الغالب ومن المغلوب ؟ والاهم من هذا كيف تتشكل خيارات الغالب في مواجهة المغلوب ؟

---

(٦٢) راجع ايضا : المصدر السابق ، صفحة ٣١ .

الفصـــل الثالـــث

- في التجربــة التاريخيــة -

أ - المجتمع والدولة لحظة الاصطدام والوعي بالغرب :

- نموذج محمد على / الطهطاوى :

كان رفاعة الطهطاوى " الحليفالثقافي " لمحمد على باشا ومشروعه السياسي (١٨٠٥ - ١٨٤٩) لكنه كان حليفا تابعا .

قد يقال ان المشروع الثقافي اصطدم بالمشروع السياسي لجهة طغيان الاخير وتعسفه وقيامه على السخرة والطغيان وكم الافواه ، الامر الذى تؤكده كتابات رفاعه في دعوتها الى العدل والمساواة والحرية .. لكن هذا يؤكد مشكلة انفصال ضمن غاية واحدة واصرار المثقف على عدم التلوّث بالوسيلة التي وضعته حيث هو اى عدم التلوّث بالسياسة (٦٣) فأين الثقافة ودورها في مشروع محمد على بناء الدولة الحديثة العصرية ؟ . ولكن بما ان للسياسة اولوية في تحديد الدور الثقافي ، وجب علينا تحديد مشروع محمد على وماهيته . ان السؤال الذى سنحاول الاجابة عنه اولا هو : هل يمكن اعتبار حركة محمد علي باشا حركة قومية من اجل بناء " الدولة القومية " اى الدولة - الامة ؟؟ وهل تنتظم هذه الحركة في صراع قومي ضد الاستعمار التركي ؟ وبالتالي هل هي حركة استقلالية عن السلطنة العثمانية ؟.

يقول عادل حسين " ان مصر كانت دائما جزءا من وحدة سياسية اوسع احيانا تكون هي مركز الوحدة واحيانا اخرى لاتكون . ويكمن الفارق في انها اذا

---

(٦٣) انظر : حازم صاغية " سؤال حول فكر النهضة العربية ،" الوحدة ،(بيروت) السنة ١ ،العدد ١ آذار ١٩٨٠ ، ص ٩٧ .

كانت المركز كانت سلطة حاكمها تمتد الى تقرير السياسة الخارجية سلما او حربا .. وكان الامر ينتهي عادة الى قيام الحاكم في الدولة الاوسع بمهمات السياسة و العلاقات الخارجية ويظل القائم على الادارة المصرية مسؤولا عن مهمات الادارة الداخلية .. في ضوء الخلفية العامة نذكر ان محمد على (في النصف الاول من القرن التاسع عشر) حاول ان ينقل مركز الوحدة السياسية الاوسع من الاستانة الى القاهرة (مرحليا او كمحط دائم) وهذا يعني ان يتحوّل الوالي الى " سلطان ." (٦٤)

اننا نحاول اعادة النظر في هذه المسألة طبقا لقوانين الداخل والخارج وصراع العصبيات التي تميّز بها النسق التاريخي العربي - الاسلامي . " لقد كان من الممكن لولا التدخل الاوروبي - الذى كان محتما - ان تقوم ربما دولة علوية او سلطنة علوية يكون مركزها القاهرة بدل اسطنبول وتكون هذه السلطنة الجديدة هي احدى السلطنات البديلة التي تبرز في سياق حركة الاجتماع الاسلامي وقوانينه الداخلية .. بديلة بطابعها الوحدوى الذى لا يعترف بحدود جغرافية وسياسية في المناطق التي خضعت تاريخيا للدولة الاسلامية الى ما يسميه الفقهاء دار الاسلام ." (٦٥) اذن فالعوامل التي حجمت مشروع محمد علي باشا واعطته طابعا اقليميا عربيا ثم مصريا هي عوامل اوروبية خارجيةحالت عبر حساباتها الاقتصادية والاستراتيجية دون ذلك .

ويقول وجيه كوثراني : " ان فكرة الدولة العربية لم ترد في مراسلات محمد علي باشا وابنه بل جل ما ورد مداولات في موضوع احتمال اسقاط السلطان في اسطنبول اما صيغة " اقامة مملكة عربية مستقلة على رأسها محمد علي فلا نجدها في

---

(٦٤) عادل حسين : " المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية ،" ازمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت : معهد دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٦٥) وجيه كوثراني ،" العثمانية من السلطنة الى الدولة القويمة ،" الفكر الاسلامي المعاصر ، العدد ٣ ، تموز ١٩٨١ ،ص ٩٥ .

في رسائل وبيانات محمد علي . انها تتكرر فقط في محادثات وخطابات الدبلوماسية الاوروبية : روسيا - النمسا - بريطانيا - وفرنسا وخاصة هذه الاخيرة التي اقترحت ان تضم باشوية محمد علي مصر وبلاد الشام (حتى حدود طوروس) كما اقترحت ان تبقى الباشوية العربية هذه تابعة للسلطان " (٦٦) ان هذه العوامل الخارجية التي تتعلق بطبيعة التوازن الدولي الاوروبي ومكانة الدولة العثمانية فيه هي التي اعطت مشروع محمد علي " طابعا اقليميا اخذ بعض المفكرين العرب ينظرون له تنظيرا قوميا عربيا . " (٦٧)

اذن كان يمكن ان تنشأ " سلطنة علوية " بديلة عن السلطنة العثمانية المتهافتة على امتداد الرقعة الجغرافية المتعددة الاثنيات (٦٨) هذه الدولة كانت لتشكل الاستمرارية التاريخية للدور " التوحيدى والجهادى " الذى قامت بها الدول الاسلامية والتي اكتسبت من خلالها شرعية وجودها كامر واقع . ان القدرة العسكرية التي امتلكها العثمانيون وجهادهم لاعداء المسلمين وتوحيدهم للمشرق الاسلامي منذ القرن الخامس عشر - السادس عشر ان هذه القدرة والقوة هي التي جعلت من القول بان " غالبية العرب الساحقة قد ظلت على ولائها للخليفة وللسلطان العثماني .. خاصة وان العربي المسلم عندما كان يتكلم عن الامبراطورية العثمانية كان يعتبرها امبراطوريته " (٦٩) هذا القول له مصداقية . لقد استمرت المراهنة على العثمنة كاطار سياسي يوّحد الجميع في وجه الخطر الاوروبي في المؤتمر العربي الاول (باريس ١٩١٣) وبذلك يمكن القول " ان الامبراطورية العثمانية في تاريخها

---

(٦٦) وجيه كوثراني ، المصدر نفسه ، ص ٩٥ .

(٦٧) وجيه كوثراني ، المصدر نفسه ، ص ٩٦ .

(٦٨) حول هذه النقطة ،راجع ايضا : منير شفيق ،تعقيب في : القومية العربية والاسلام . ص ٢ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢ ،ص ١٩٦ .

(٦٩) جلال احمد امين ، المشرق العربي والغرب . ط ٢ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٢٤ - ٢٥ .

الطويل كانت تعبيرا وفيا للنسق العربي الاسلامي السني التقليدى ..." (٧٠)

ان نفس الشروط التي جعلت من الترك العثمانيين قوة انقاذية توحيدية اسلامية كان يمكن لها ان تجعل من محمد علي باشا قوة اسلامية توحيدية بديلة .

٢ - المستوى المجتمعي الداخلي لمشروع محمد علي النهضوى :

يقول جلال امين " لقد قيل في تفسير فشل تجربة محمد علي ان الصناعات التي اقامها كانت باهظة التكاليف وان المنسوجات التي تنتجها مصانعه كانت اعلى نفقه بكثير من اسعار المنسوجات البريطانية التي كان يمكنه استيرادها .. وهاجمه بعض السياسيين البريطانيين لتطبيقه نظام السخرة في بعض المشروعات العامة .. وقيل ان سقوط حكمه في سوريا يرجع الى ارتفاع ضرائبه وتطبيقه الصارم لنظام الخدمة العسكرية الاجبارية .. وقيل ان فتوحات محمد علي العربية لم تكن مدفوعة باى شعور قومي بل لطموحه الشخصي المحض واطماعه .. ولكن ارتفاع نفقات الصناعة الوطنية لم يمنع دولة قامت بحمايتها من تحقيق ثورة صناعية ولم يمنع الطموح والاطماع الشخصية لقائد امة من تحقيق امال امته والنجاح والفشل لم يكونا قط مرهونين بنبل الباعث ." (٧١)

---

(٧٠) تركي علي ربيعو ،" قراءة في النسق السياسي والفكرى لرواد عصر النهضة ، الوحدة ، السنة ٣ ، العدد ٣١ - ٣٢ ، ايار ١٩٨٧ ، ص ٨٠ .

(٧١) جلال احمد امين ، المشرق العربي والغرب ، ط ٢ ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٢٤ - ٢٥ .

يبدو ان جلال امين كما يقول في مكان آخر كان يعتقد ان المسلمين ما زالوا في حاجة الى مستبد عادل بعبارة الافغاني ، وهو يعتبر ان التاريخ الاسلامي والتاريخ الحديث سواء بسواء يشهدان بان ازهى فترات النهضة كانت هي فترات الدولة القوية ... ومنها فترتا حكم محمد علي وجمال عبد الناصر . وان العرب لم يقتربوا من تحقيق اهدافهم في النهضة والوحدة وبناء اقتصاد مستقل واستقلال الارادة مثلما اقتربوا منها خلال هاتين الفترتين . (٧٢) ان هذا التعاطف مع محمد علي ومشروعه النهضوى يصدر عن قناعة بان مثل تلك القيادة ومثل هذا المشروع هو القادر على تحقيق اهداف الاستقلال والنهضة على كافة المستويات رغم كل المعوقات والاثمان الباهظة . حقا لقد حقق محمد علي " في عقود قليلة من الزمان ما يثير الدهشة والاعجاب .. فهو الذى بنى دولة حديثة .. واسس من العدم تقريبا جيشا ضخما حديث العدد والعدة . وبنى اسطولا واجه اساطيل الدول الكبرى .. ولعل من اهم ما فعله هو انه ادخل مصر والعرب في عصر التصنيع ... ادرك محمد علي ان الحداثة نهج متكامل لا ينجح في حقل او ميدان في ظل غيابه في الميادين الاخرى ، فالجيش الحديث لا يكون الا بصناعة حديثة والصناعة الحديثة لا تكون الا باقتصاد حديث وذلك لا يكون الا بتعليم وثقافة حديثتين ، ولا يكون ذلك الا بادارة حديثة ، وقس على ذلك ." (٧٣)

هكذا يبقى محمد علي باشا صاحب الفضل الاول في ادخال النهضة والحداثة كمشروع عملي متكامل للدولة والمجتمع معا هنا فانه يكتسب اعجاب الكثيرين وتعاطفهم كرمز لمحاولة انطلاق للاخذ باسباب القوة العصرية اجهضت على يد " الخارج" او " الاخر " الذى نجح في احباط كل تجربة ذاتية للتقدم والنهضة . هذا هو تقييم سريع لما نقرأه لدى المؤرخين ولدى المفكرين المحدثين بشكل عام .

---

(٧٢) انظر : جلال احمد امين ، تعقيب على مداخلة في : " ندوة ازمة الديمقراطية في الوطن العربي " مصدر سابق ، ص ١٩٣ .

(٧٣) معن زيادة " المعالم الاولى للمشروع النهضوى في القرن التاسع عشر ،" مصدر سابق ، ص ٣٢ .

٣ - انفصام المجتمع عن الدولة : مركزة القوة

عندما اخذ ارتين باشا بترجمة كتاب " الامير لماكيافيللي استوقفه محمد علي بعد ان قرأ قسما من الكتاب قائلا " تيقنت من انه ليس هناك ما يمكنني ان اتعلمه منه انني اعرف من الحيل اكثر بكثير مما يعرف فلا حاجة لك ان تترجم اكثر مما فعلت ." (٧٤)

لقد وعى محمد علي درس ميكافيللي لا بل تفوّق عليه وهكذا سارع الى تحطيم القوة التي رفعته الى الحكم ." وهكذا بتشتيته لشمل المشايخ وتأليبهم بعضهم على بعض وتمكنه اخيرا من استضعاف زعيمهم عمر مكرم ونفيه الى دمياط قضى على بدايات المشاركة الشعبية وعلى امكانية التطور الحقيقي ومضى في طريقه منعزلا نهائيا عن الشعب " (٧٥) كان لمحمد علي باشا نخبته المنفصلة عن الجماعة ولكن بعكس منطق الاستمرارية التاريخية التي ابقت على المؤسسة الدينية كرابط بين المجتمع والدولة يعوّض جزئيا عن الخلل الخطير في التواصل بين الحاكم والمحكوم ، فقد"اصطدم محمد على وهو يحاول تثبيت سيطرته بمصر بشيوخ الازهر . وكان يحاول انشاء قوة عسكرية حديثة بمصر فأدرك ان موقع الازهر الاجتماعي والعلمي لا يتيح له ذلك .. من هنا كانت خطة محمد علي مزدوجة : ضرب موقع الازهر الاجتماعي عن طريق السحب التدريجي للسلطة التعليمية من يد شيوخه وما يحبط بها من هيبة دينية ، وانشاء مدارس عسكرية وتقنية حديثة تعينه فيما هو بسبيله من انشاء جيش حديث . وما ان جاءت الاربعينات من القرن التاسع عشر حتى كان نظام موازن للتعليم التقني

---

(٧٤) نقلا عن : جلال امين ، المشرق العربي والمغرب ، مصدر سابق ، ص ٣٤ .

(٧٥) ذوقان قرقوط ،" جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا ،" الوحدة ، ٣١ - ٣٢ نيسان ٨٧ ،ص ١٠١ .

واللغات قد تكوّن ونما الى جانب الازهر ولا يخضع للازهر وتوجهاته " (٧٦) وهكذا مع مرور الوقت انقطعت بصورة شبه نهائية صلة الوصل "الشرعية " بين المجتمع والدولة وباتت المؤسسة الدينية مستبعدة من الدولة ووظائفها ، تلك المؤسسة التي كان لها الفضل الاكبر في تأييد وتثبيت حكم علي في مصر بعد خروج الفرنسيين عام ١٨٠١ .

" ان تجربة محمد علي في الاستقلال بمصر شروعا في احياء الامبراطورية العثمانية على يديه قد ادّت به الى تشكيل نخبة وان كانت منفصلة عن النخبة الحاكمة في دولة الخلافة فقد تشكلت على صورتها تقريبا من عناصر منفصلة نسبيا عن الجماهير . فاكتملت لمحمد علي على مدى من السنين صياغة نظامه السياسي على صورة يمكن ان تسمى "العثمانية الحديثة " وتشكلت نخبة الحكم سواء في الوظائف المدنية او العسكرية ممن كان يحيط به من الاتراك والعثمانيين الذين جاءوا معه وبقوا على روابط الولاء له وممن جمعهم من غلمان المماليك وصبيانهم الذين اصطفاهم لنفسه بعد القضاء على كبار المماليك والمناوئين له والذين قام بتدريبهم على فنون الحرب الحديثة خبراء اوروبيون . وكان يوازن قوة الاتراك بقوة هؤلاء المماليك . اما المصريون الذين تكوّن منهم الجيش منذ ١٨٢٠ فقد بقوا محصورين في المستويات الدنيا .." (٧٧)

ما نحاول التدليل عليه هو ذلك الانفصال بين الصفوة الحاكمة وبين الجماهير التي تشكل مادة ووقود مشروع محمد علي النهضوي . لقد تمكن محمد علي من تجييش حوالي ٢٧٦ الف جندي من سكان مصر المقدر عددهم ٥،٥ مليون بحسب احصاء ١٨٣١ .

---

(٧٦) رضوان السيد ، الاسلام المعاصر ، بيروت : دار العلوم العربية ، ١٩٨٦ ، ص ٨٤ - ٨٥ .

(٧٧) طارق البشرى ، " الخلف بين النخبة والجماهير ...." مصدر سابق ، ص ١٧٢ - ١٧٩ .

لذلك اثّر التجنيد في الزراعة بحرمانها من السواعد القوية . ويطرح ذوقان قرقوط سؤاله بعد عرض سريع للآثار السلبية للتجنيد قائلا : " هل يستطيع مثل هذا الجيش بقيادته الاجنبية وجنوده المغلوبين على امرهم على هذا النحو ان يحمل فكرة او يتطلع الى هدف او يقوم بتغيير ." (٧٨)

ماذا تغيّر في مجتمع مصر محمد علي ؟ ، هذا المجتمع الذى شكّل وقود مشروعه ، لقد تمّ عصر المجتمع المصرى لصالح تحديث قسرى ممركز في السلطة المنفصلة عن الجماعة : يصف وضاح شراره هذا التغيير قائلا :

" ظاهرة ضخمة شرعت تتكوّن في ارجاء مصر : لم يبق شيخ حرفة او مهنة لم يبق امام جامع في دسكرة من دسكرات الصعيد ، لم يبق رجل يملك بندقية او ناظر على ارضا و فلاحة ، او شيخ قرية او حامل ورقة تفيد ملكا او رزقا او احباسا ، الا ووضع الباشا الاعلى عليه اليد . كان حكم محمد علي الذى يرى فيه بعض " بناة الامبراطوريات " المعاصرين من المثقفين العرب اول تجسيد لمشاريع قومية امبراطورية ، عملية رمي شباك هائلة على مجتمع كامل وعصره .." (٧٩) لقد كان مشروع محمد علي صورة مأساوية لمركزة القوة ، قوة المجتمع العسكرية والانتاجية والتنظيمية والتربوية وحصرها وتجميعها في موقع واحد ونتيجة لهذا العصر الذى تعرضت له مقدرات المجتمع الاهلي أخذ الاختلال في علاقة المجتمع بالدولة هذا الحجم الذى انذر بكوارث سوف نشعر باثارها نحن بعد قرن ونصف من تجربة محمد علي . قد تكون هذه الاوضاع هي التي دفعت ببرهان غليون الى اعتباراته " ما كان لدولة محمدعلي ثم للدولة العربية الحديثة التي ظهرت فيما بعد المتطلعتين الى الغرب من مثال

---

(٧٨) نقلا عن : ذوقان قرقوط ، " جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا ،" مصدر سابق ، ص ١٠٧ .

(٧٩) وضاح شراره : حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين ، بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢١ .

اعلى يلف حول الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى الامبراطورية بدون هوية محددة، غير عبادة القوة العسكرية والتكنولوجية. اى مثال الحداثة الذى لا يقدم لا هدفا اسمى ولا معايير اجتماعية عليا تخلق الضرورى لكل نهضة" (٨٠) ولعل هذا الواقع هو الذى دفع بغليون للقول بان "هذه النهضة لم تكن الا نهضة البعض واختناق الآخرين (٨١) اى نهضة للنخبة والدولة واختناق للجماهير، للرعية. أما مثال الحداثة فكان الدولة النابوليونية : "فمثلما خلق نابوليون طبقة ارستقراطية على مقياس حكمه الاوتوقراطي ،احاط الباشا المصرى نفسه بعصبية جديدة سائدة فوق عصبية جديدة سائدة فوق عصبية المماليك البائدة ، ليؤسس على انقاضها ارستقراطيته الخاصة ، نسيج اقوامي من الاتراك والاكراد والالبان والشركس والارمن والاوروبيين. وبعدها عمد الى الحاق دوئر المجتمع بالدولة فالغى نظام الالتزام ليغير بذلك التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية ، وتدخل في شؤون الاوقاف ووجه ضربة معول في اساسات طبقة "العلماء السياسي استكملها بضرب نظام المدارس الاسلامية فالحق الثقافة ايضا بالدولة . (٨٢)

لقد جاء محمد علي بهذا النمط التوحيدى القسرى لمقدرات البلاد في يد جهاز السلطة الواحدة من اجل تأمين شروط استيعاب ونقل علوم الغرب وخبرته. كان اقرار سياسات الخيار التحديثي هو الرد السلطوى على الاخطار والتحديات الغربية المحدقة ، ولكن هذا الرد لم يكن ممكنا لو لم يكن البنيان الفقهي والسياسي للدولة الاسلامية السائدة ـ ومحمد ابن مخلص لهذا البنيان ـ ينطوى على عناصر اختلالية تاريخية في العلاقة بين الشريعة والامة والدولة. فالدولة التي قامت تاريخيا منذ الاسرة الاموية حتى اواخر العهد العثماني على قوى متغلبة وعلى فلسفة القوة القاهرة وصيغة الامر الواقع لم تستطع ان تدمج الامة بها ولا ان تنطق باسم الشرع كممثل وحيد له. بقيت هذه الدولة على بعدها وانفطالها النسبي من الجماعة. اذن نموذج محمد علي في الاختلالات المواكبة لنمط الدولة السائد منذ الحكم الاموى وجد تربة صالحة لنموه. ان جذور هذا النمط القسرى

---

(٨٠) برهان غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات ،بيروت: دار الطليعة ، ١٩٧٩ ،ص ٣١.

(٨١) المصدر السابق ،ص ٤٤٣.

(٨٢) انظر: جميل قاسم : "قراءة في المقالة الطهطاوية" الوحدة ،العدد ٣١-٣٢ ،مصدر سابق ،ص ٩٩.

تعود الى الحكم الاموي . ولكن كان الغرب على الموعد : كان في قلب العلاقات الجديدة ، في تنظيمها في ارساء الحكم على جيش مركزي يصادر القوة المسلحة من ثنايا المجتمع في قبضة واحدة ، في احتكار الحكم للنتاج الزراعي وبيعه باسعار مضاعفة . في ضبط الاجهزة التعليمية والقضائية والحاقها بالباشا .. ان الجديد هو ان السلطة المطلقة هذه المرة نظمت ورتبت بغرض مصادرة اكبر نسبة من " فائض " انتاج لم يفضى الا لان قبضة الحكم الهائلة حوّلت مصر واهلها الى مورد يغذي ويمول اداة السيطرة العارية . والجديد ايضا هو وجود طرف يستوعب معظم الفائض الزراعي ويستطيع (اى الغرب) دفع ثمنه المرتفع نقدا وتجهيزا .." (٨٣) ويقول حسن الضيقة عن محمد علي ان تجربته كانت تتويجا نموذجيا للاستفاقة الاخيرة لنخب الدولة العثمانية في تعاملها مع تحديات النموذج الغربي الصاعد . فعلى يده بلغت سياسة التحديث حدا طال مختلف بنى المجتمع انطلاقا من مؤسسات الدولة المختلفة وصولا الى دوائر المجتمع القاعدة . كل ذلك في اطار العمل على صون الكيان العثماني ومواجهة تحديات الدول الغربية وافشال هجومها الاستراتيجي الشامل " (٨٤) لقد سقط محمد علي اسير لمنطق النموذج المثالي الاوروبي الوافد عنفا وقوة . " من آرخ علاقة الوحدة الداخلية التي تصهر مجتمعا كاملا في قبضة حاكم فرد يحلم بالاندراج في ميزان قوى دولي بالصراع مع المثيل المفترض ؟" يتساءل وضاح شراره ثم يأتي الجواب : " انها دولة وسياسة محمد علي ، الدولة التي تتربع في خواء اجتماعي كامل وتمد اذرعها في كل الاتجاهات لتلتف على جسم المجتمع وتوحده (من خارج) وتعقلنه (من خارج) وتدخله في الدائرة الاوروبية

---

(٨٣) وضاح شراره ، بعض مشكلات الدولة .. مصدر سابق ، ص ٢٢١ .

(٨٤) حسن الضيقة ، " الطهطاوى وعقيدة التحديث ،" الفكر العربي ، السنة ٧ ، العدد ٤٥ ، آذار ١٩٨٧ ، ص ١٣٩ .

من رأسه اى من الدولة نفسها ." (٨٥) لماذا يحصل هذا التمركز والالتفاف من الدولة ـ الراس على المجتمع القاعدة بشبكة من خيوط عنكبوتية واعتمادا على القوة القاهرة ؟ " ان النخبة الحاكمة لم تكن قوية الا واصر بالكيان الفكرى والحضارى السائد في المنطقة وكانت عريقة الجذور في انحسارها عن الجماهير وعزلتها عنهم وكانت اصيلة الاعتياد على ممارسة حكم في مجتمع يقوم على الازدواج والانشطار بين الحاكم والمحكوم سواء في النظم او التقاليد والاعراف .. على ذلك فانه ما ان تبدو الرغبة في التحديث آخذا من فنون الغرب وصناعه حتى تبدو هذه النخبة الحاكمة واهنة العزم سلسة القيادة تجاه الفكر الوافد تنقصها القدرة على الانتقاء وعلى الهضم والطرد مما يفد " (٨٦) ما قاله طارق البشرى يشاركه فيه ذوقان قرقوط في ظنه انه " كان من الطبيعي ان يؤدى فقدان الشقة بين الحاكم والمحكوم ، بين محمد علي والاهالي ، بصرف النظر عن طبيعة الحكم ، الى تزايد اعتماد محمد علي علىالخبرات الاجنبية في المجالات التي تشكل مصادر قوته وتمكن لنفوذه .. لم يكن المجتمع يشعر بان محمد على ونظامه ومنه واليه .. كيف يتسنى لشعب مصر ان يحمي محمد علي ونهضته بعد ان جرّده محمد على من روح المقاومة التي انتصر بها على الفرنسيين وجرده من ارضه وصناعاته وكل حافز على التقدم .." وكما قال الامام محمد عبده متساءلا ما الذى صنع محمد علي ؟ " لم يستطع ان يحيي ولكن استطاع ان يميت .. حتى فسد بأس الاهالي وزالت ملكة الشجاعة منهم . فسحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأى وعزيمة واستقلال ليصير البلاد المصرية جميعا قطاعا واحدا له ولاولاده على اثر اقطاعات كثيرة كانت لامراء عدة " (٨٧) ان النهضة التي اقامها محمد علي كانت على هامش البلاد ، كانت كما قلنا نهضة البعض وحرمان واختناق الكثيرين .

---

(٨٥) وضاح شراره ، بعض مشكلات الدولة ،مصدر سابق ، ص ٢٢٢ .

(٨٦) طارق البشرى ،"الخلف بين النخبة والجماهير ..."، مصدر سابق ، ص ٢٧٨ .

(٨٧) راجع : ذوقان قرقوط ،" جوانب غير معروفة في تجربة محمد علي ،" مصدر سابق ، ١١١ - ١١٣ .

ويقول عبد الله العروى : " لم يكن الاصلاح يحمل معنى واحد بالنسبة للسلطان والرعية . بالنسبة للاول يعني الاصلاح تقوية الجيش وتسليحه بكيفية عصرية.. وتقوية الدولة السلطانية .. في هذه الحال لا يمثل الاصلاح قطيعة مع الماضي بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بمميزاته الجوهرية .. بيد ان الاصلاح في عين الرعية هو القضاء على اسباب الانحطاط وفي مقدمتها الاستبداد الذى ادى الى الجور والاستئثار بالخيرات . لا بد من الرجوع الى حكم العدل والشورى وتحقيق المصالح العامة . السبيل الوحيد لمواجهة العدو هو تقوية المجتمع بالعدل المنافي للاستبداد .. لا شك ان هذا التناقض كان اهم اسباب اخفاق الاصلاح الذاتي ."(٨٨)

علينا ان نعود الى قراءة الاسباب " الذاتية " لفشل الاصلاحات والتنظيمات والنهضة التحديثية في مشروع محمد علي بعد ان اطال الباحثون الحديث عن الاسباب الخارجية . وما الاسباب الداخلية الذاتية الا الارضية التي تجعل للتدخل الخارجي قابلية لاختراق وتحطيم مشروع النهضة والتحديث وتعطيه امكانيات النجاح . ان خيار التحديث لم يكن خيار الجمهور العربي المسلم في مصر بل كان خيار الطبقة السياسية الحاكمة للدولة العثمانية ، لم يكن الا خيارا للمؤسسة العثمانية في مواجهة تحديات الغرب المدمرة وذلك من خارج حدود خيارات المجتمع القاعدية المطوقة من تيار التحديث السلطوى الداخلي واخطار الاجتياح الغربي الخارجي .

كان من الممكن للمجتمع الاهلي ان يملك خيارات اخرى تختلف عن الخيار التحديثي السلطوى الذى طبق ... " ان الفلسفة السياسية للدولة العثمانية والتي رأت تاريخيا في الانكشارية وطبقة القولار رمز قوتها وعظمتها هي نفسها التي

---

(٨٨) عبد الله العروى ، <u>مفهوم الدولة</u> ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١ ، ص ١٣١ .

رأت في ابناء طبقة القولار والمماليك مادة " التحديث " والتنوير الذى يحفظ للدولة العثمانية كيانها وقوتها المهددتين . لم يكن لاى من السياسة الانكشارية السابقة او السياسة التحديثية اللاحقة دورا اساسيا في تأمين صلة الوصل بين الدولة العثمانية ورعاياها بل على العكس من ذلك كانت هذه السياسات عنوان انقطاع وقهر . وبقيت رابطة الاسلام هي الرابط السياسي الذى امن للسلطة في دورتها السابقة التحديث او اللاحقة به شرعية واستمرارية تاريخيتين " (٨٩) ويبقى محمد علي ابن المؤسسة العثمانية وبالتحديد ابن الخيار التحديثي داخل اجهزة الدولة العثمانية . (٩٠)

الطهطاوى وثقافة النخبة الحديثة :

القينا الضوء في ما سبق من صفحات على ظروف تكوّن مشروع محمد علي " النهضوى التحديثي " فاصبحت قراءة دور الثقافة اوضح . والمثال النموذجي لهذا الدور لعبه رفاعه الطهطاوى ومدرسته . " هذه المدرسة تكونت في احضان الدولة الحديثة التي اقامها محمد علي باشا ، ان تأثيرها قد ظل في اطار جهاز الدولة .... " ف " الدائرة التي انتقلت بالتعليم الى رحاب الثقافة ورجالات الدولة لم يتعد تأثيرها كثيرا هذا الاطار ولم تفكر في الركون الى الشعب في القيام بمهمة التنوير فضلا عن الاعتماد على تيار شعبي لقيادة النهضة والتنوير."(٩٢)

محمد علي باشا وضع الطهطاوى على راس البعثة الاولى الى باريس ولكن لا يذكر التاريخ ان الباشا انفق على ثقافته الغربية من فوائض القيمة المنتزعه

---

(٨٩) حسن ضيقة ،" الطهطاوى وعقيدة التحديث ،" مصدر سابق ، ص ١٣٨ – ١٣٩ .

(٩٠) المصدر نفسه ،ص ١٣٤ .

(٩١) محمد عماره ، التراث في ضوء العقل ، بيروت : دار الوحدة ، ١٩٨٤ ،ص ١٩٧ .

من فلاحي مصر ... ان انفصال النخب الحديثة المشكلة من اعضاء البعثات والذين يؤتي بهم من ابناء الفلاحين فيساقون بالقوة والضرب الى المدارس والى اوروبا ، ان انفصال النخب هذه عن مجتمعها افقدها كل فعالية اجتماعية وكل حراك طبيعي فالعملية التي بدأت اقتلاعا من الريف انتهت اقتلاعا من مصر كليا . (٩٢)

هل كان الطهطاوي ازهريا متنورا ؟ سؤال لا بد من طرحه عندما نقرأ ان الطهطاوي كان " اول " من استطاع التوفيق والتركيب بين الذات الموروثة والوافد الحديث علما وثقافة .

لقد شكلت كتابات الطهطاوي بعد رجوعه من فرنسا تعبيرا دقيقا عن واقع العالم الملتحق بمنطق الدولة الناشئة والمشارك في تنفيذ سياستها انطلاقا من موقعه هذا . فالطهطاوي نشأ وتشكل في سياق تجربة محمد علي ومشروعه التحديثي . وكان هذا الموقع الذي احتله هذا الفقيه في اجهزة التجربة التحديثية لمحمد علي يتطلب توفير مسوغ فقهي وسياسي لخيارات التجربة التحديثية هذه والتي لم يكن الطهطاوي شريكا مؤسسا لها بل ملتحقا بها على سبيل التبعية الشاملة (٩٣) ان ما يقوله حسن الضيقة عن تبعية الطهطاوي لمشروع التحديث السلطوي يؤكده محمد عابد الجابري بقوله " لقد صدر الطهطاوي اذن ليس فقط من المنظومة المفهومية الفقهية بل من الفهم الرسمي السلطاني لهذه المنظومة ." (٩٤) ويقول جميل قاسم عن الطهطاوي انه " نتاج لالحاق العلماء بالدولة ومثل على نحو نموذجي لصورة كاتب البلاط القروسطوي الذي لا يتورع عن المجاهرة بالقول ان الناس على

---

(٩٢) راجع : حازم صاغية ، " سؤال حول فكر النهضة ،" مصدر سابق ،ص ٩٧ - ٩٨ .

(٩٣) انظر : حسن ضيقة ،" الطهطاوي وعقيدة التحديث ،" مصدر سابق ،ص ١٣٠ - ١٣٣ .

(٩٤) محمد عابد الجابري ، تعقيب ، التراث وتحديات العصر ... مصدر سابق ،ص ٤٦٥

دين ملوكهم وعن ترديد لازمة " ولي النعمة " ، وعن كتابة المطولات الشعرية لمحمد علي ولابنا ءه واحفاده بعكس النموذج الاخر للعالم نفسه " الجبرتي " الممثل لتلك الطبقة المقموعة والمهجنة التي شكلت باجماع المؤرخين ذاكرة ثقافية ظلت خارج دولة ـ العصبية المتعاقبة على السلطة في مصر ." (٩٥)

كلمة هنا عن المؤسسة الام " الازهر " التي شكلت الاطر الحاضنه التي تفرع منها اكثر من تيار فكرى ـ سياسي نجد نماذجهم في مواقف الجبرتي وعمر مكرم من جهة والطهطاوى وعلماء قبله شاركوا في الدواوين التي اقامها نابليون من جهة اخرى . فمنذ الحملة الفرنسية على مصر تطورت مواقف عدة داخل الازهر ، الازهر الذى هو من المؤسسات الدينية التي جمعت وظيفة دعم السلطة باسم الاسلام ووظيفة تجميع التمرد الشعبي باسم الاسلام ايضا . (٩٦) فهناك موقف المقاومة للحملة الفرنسية والذى تألف من " تحالف المؤسسات الدينية الرسمية المتمثلة بالمتعممين وبالازهر وشيخه والمؤسسات الشعبية المتمثلة بالطرق (الصوفية). (٩٧) اما الاتجاه الآخر والذى مثله علماء الدواوين التي اقامها نابوليون والذين شاركوا فيها بحجة الدفاع عن مصالح الاهلين فسرعان ما نبذوا من قبل الاتجاهات الاساسية الاخرى ومن وراءها الجمهور وتراجع دورهم فيما بعد ولم يعودوا الى الساحة الا في مرحلة لاحقة عندما استخدمهم محمد علي كغطاء شرعي في سياسته الايلة الى الاستفراد بالسلطة واخراج الزعامة السياسية الشعبية التي مثلها عمر مكرم ومن معه ." ان مشايخ الوقت " هؤلاء (على حد تعبير عبد الرحمن الجبرتي) كانوا تعبيرا عن جانب الاختلال داخل مؤسسة الازهر بما هو تجسيد لحالة تواصل مع مشروع

---

(٩٥) حميل قاسم ،" قراءة في المقالة الطهطاوية ،" مصدر سابق ، ص ٩٩ .

(٩٦) حول هذا الموضوع راجع : طارق البشرى ، " الخلف بين النخبة والجماهير ،" مصدر سابق ، ص ٢٨٠ .

(٩٧) راجع : وضاح شراره ، بعض مشكلات الدولة ... مصدر سابق ، ص ١٨١ .

السلطة القاهرة وذلك في مواجهة جمهرة العلماء الاخرين التي وجدت في الاهالي الاطار التاريخي لانتماءاتها وخياراتها الفقهية والسياسية (٩٨) حتى وصل بهؤلاء المشايخ الامر الى محاولة القيام بوساطة بين المحتل والمدينة فرفض العامة " ورموا عمائمهم واسمعوهم قبيح الكلام وصاروا يقولون هؤلاء المشايخ ارتدوا وعملوا فرنسيس." (٩٩)

وكما ذكرنا من قبل فان اصلاحات محمد علي ادت الى تهميش دور الازهر التاريخي عبر بناء عدد من المؤسسات التحديثية التربوية كانت الحجر الاساس في مشروع محمد علي النهضوي حيث التحق بها مشايخ الوقت او فقهاء السلاطين الحديثين وجرى افسادهم وافساد النخب الحديثة المتنورة " عبر سياسة محمد علي التي استجابت لطموحاتهم الانتفاعية المختلفة مقابل الخدمة التي يتوجب عليهم ان يؤدوها له ، كي يتواروا فيما بعد سريعا عن مسرح الوقائع والاحداث." (١٠٠) ماذا حدث لنخبة العائدين من باريس نخبة المثقفين المحظوظين ؟ " لقد اصطف الموظفون الثقافيون الى جانب الموظفين العسكريين وتقاطعوا في الكثير من المواقع مع الموظفين الاداريين . كيف انتهى الدور " الثوري " لافراد البعثة ؟ اصبح معظمهم ملاكا كبارا وموظفين محظوظين .. لقد لعبت الثقافة دور القاطرة لايصال المثقف الحديث نحو المشاركة في حصص الريح والتوزيع والانخراط ضمن شبكة التبعية للمركز الرأسمالي." (١٠١) وضمن تنظيره لانهيار النموذج الفقهي النبوي لصالح نموذج السلطان المطلق الصلاحيات الذي هو ظل الله على الارض، يقول الطهطاوي " ثم ان للملوك في ممالكهم حقوقا

---

(٩٨) انظر : حسن ضيقة ، " الطهطاوي وعقيدة التحديث ،" مصدر سابق ، ص ١٢٨ .

(٩٩) نقلا عن : وضاح شراره ، بعض مشكلات الدولة ....،مصدر سابق ، ص ١٨٣ .

(١٠٠) حسن ضيقة ، مصدر سابق ، ص ١٢٨ .

(١٠١) حازم صاغية ، مصدر سابق ، ص ٩٩ .

تسمى بالمزايا وعليهم واجبات في حق الرعية فمن مزايا الملك انه خليفة الله في ارضه وان حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لاحد من رعاياه." ويقول "ومن مزايا ولاة الامور ان النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك. وهذه المزية تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة حيث ان اجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بسرعة لكونه مناطا بارادة واحدة وبخلاف ما اذا انيط بارادات متعددة بيد كثيرين فانه يكون بطيئا.."

- ان الطهطاوى يندمج اندماجا كليا في ممارسة التسويغ الفقهي للسلطة حيث يعتبر ان نموذج العصر الذهبي الراشدي لم يعد هو النموذج الاعلى او القدوة فيقول: "كان المنصب الملوكي في اول الامر في اكثر الممالك انتخابيا بالسواد الاعظم واجماع الامة الكن لما ترتب على اصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدما على جلب المصالح اختيار التوارث في الابناء وولاية العهد." ويعلق حسن الضيقة على ذلك قائلا بان الطهطاوى يجعل بقوله هذا النموذج الملكي المغتصب للسلطة واقعا متقدما على النموذج الراشدى وهذا ما لم تتوصل اليه اى من اقلام فقهاء السلاطين السابقين الذين رغم قبولهم بمبدأ اغتصاب السلطة الا انهم حافظوا من جهة على مسافة نظرية بين المشرع الملتحق بالسلطة وبين السلطة نفسها." (١٠٢)

ان " فقيه الباشا " في انخراطه في الدفاع عن السياسات المعبرة عن تمركز كافة السلطات بيد "ولي الامر" هذا الاخير الذى يناط به مسؤولية تحقيق "المصالح او المنافع العمومية من زراعة وصناعة وتجارة وعلوم وخبرات مؤدية اليها ، تماهى مع صورة المكونات التي حاول الغرب تسويقها عن قوته . الطهطاوى وهو اول من سوّق هذه الصورة اللاتاريخية في "التقدم الاوروبي" فانه انتج نمطا او

---

(١٠١) الاستشهادات السابقة والتعليق نقلا عن: حسن ضيقة ، "الطهطاوى وعقيدة التحديث" مصدر سابق،ص ١٣٣.

خطابا مشروطا بسياقات الحقبة التاريخية وملامحها ، تلك الحقبة التي تميّزت بالانفصال بين الحاكم والمحكوم من جهة وذلك التطابق في المثال - الهدف " اوروبا " بين النخب العثمانية الحاكمة في انحاء السلطنة ." ان غياب المسافة بين نص الكتاب (الطهطاوى) والسلطة القائمة لا يمكن ان يوّلد ليبرالية ملتصقة بالدولة لا يعكس في محاكاته لليبرالية الاوروبية - المركزية سوى اشكالها ولا يردد في مضامينه سوى اصداء النص الثاني (الاوروبي) ومن البديهي ان يتسم هذا النص بطابع توليفي ذهني محض لانه اولا مشروط بالسلطة القائمة وثانيا بسياق المحايثة (المثاقفة) القائمة في ظل سيطرة كولونيالية ادخلت الثقافة نفسها في علاقة الغلبة بعد ان تمكنت من السيطرة على " المؤسسات " بالمعاهدات المتلاحقة .."(١٠٣)

فالقاعدة الثقافية ونخبها الحديثة مفصولة عن مجتمعها وعن محط ممارستها التقدمية المفترضة ومحكومة في اقدارها ومصائرها بوظائف الدولة .. اما رفاعه فكان يردد كمن يصرخ في واد عبارات من قاموس الثورة الفرنسية " الرأى العام سلطان قاهر على الملوك والاكابر ." محمد علي حين شاء سمح لكتاب رفاعه المعادى للطغيان " كتاب المرشد الامين للبنات والبنين " بأن يدّرس في المدارس التجهيزية وحين يشاء حجز معظم الكتب التي طبعتها مطبعة " بولاق ." وبعد محمد علي نفى الخديوى عباس رفاعه الى السودان وانتهى الامر واقفل المدارس بيسر وسهولة بل بسخرية " (١٠٤) هكذا لم يستطع ان يرقى رفاعه على عظمة دوره وافكاره الى المستوى السياسي ، الى مستوى الحليف الثقافي لمشروع محمد علي السياسي بل بقي تابعا .. ولم يكن باستطاعة الجماهير ان تفصل في ذهنها بين المعارف والعلوم التي تميّز الاوروبيون بها منذ غزو نابوليون لمصر - هذا الحدث الذى ارخه الجبرتي

---

(١٠٣) راجع : جميل قاسم ، " قراءة في المقالة الطهطاوية ." ص ٩٨ - ٩٩ .

(١٠٤) انظر : حازم صاغية ،" سؤال حول فكر النهضة ." مصدر سابق ، ص ٩٨ - ١١١ .

بقوله " هي اول سني الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة وتضاعف الشرور وترادف الامور وتوالي المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الاهوال باختلاف الاحوال ..." (١٠٥) لم تستطع الجماهير ان تفصل بين هذه العلوم والمعارف وبين الوظيفة التي تؤديها في سياق المواجهة " ذلك ان منطق المواجهة الشاملة للمستعمر الوافد تتطلب خاصة اثناء اشتداد المعركة رفض كل ما يأتي به ولو كان مفيدا " (١٠٦) صحيح ان الغرض الاساسي الذى ابتغى محمد علي تحقيقه من ارسال البعثات الى الخارج كان يقتصر على حدود التعرّف على الفنون العسكرية والانتاجية المختلفة ولتأمين هذا الشرط كان الطهطاوى العالم المثقف الفقيه على رأس اول بعثة ، ولكن تلك العلوم والمعارف التي كان من المفترض لهذه النخب الجديدة " والطهطاوى " امامها ان تنقلها الى داخل مؤسسة الدولة ، هذه الايديولوجيا العلموية (التي تجعل العلم والعقل هو المرادف للمدنية والتقدم والقوة دون النظر الى السياق التاريخي ــ الحضارى) التي صرعت الطهطاوى فوقع تحت شباكها ــ كان لها وظيفة غير بريئة وشكلت عناصر اختراق متقدمة خلقت فجوات داخل بنيان الدولة والمجتمع العثماني وشكلت راس جسر لتعبر عليه سياسات الغرب لاحقا . لم يكن من الممكن ان تعني محاولاء التحديث هذه في اطار علاقات السيطرة الغربية الا تدمير عوامل التوحيد الداخلية التي تتمتع بها المجتمعات المغلوبة . لم يكن من الممكن ان تعني محاولات التحديث هذه في اطار علاقات السيطرة الغربية الا تدمير عوامل التوحيد الداخلية التي تتمتع بها المجتمعات المغلوبة . لم يكن من الممكن ان تعني الا خسارة العلامات الفارقة التي تنتشلها من الانحلال في الحساب العام الذى تملك اوروبا ناصيته لانها ارست قواعده ورعت نموه (١٠٧) وعندما يتحدث الطهطاوى عن " اندوستريا كولونيه " فهو يعتبرها ، يعتبر الاستعمار " فتح الدولة لاقطار شاسعة (الهند واميركا) لتقدم صناعتهم وتجارتهم بالاخذ والعطاء ليعود ذلك كله بالفوائد الجمة على اهالي مملكتهم (الانكليز) بالاماله وعلى

---

(١٠٦) وليم سليمان قلاده ،" التغيير المؤسسي في الوطن العربي ،" في : التراث وتحديات العصر ، مصدر سابق ، ص ٤١٦ .

(١٠٧) راجع : وضاح شراره ، بعض مشكلات ...، مصدر سابق ، ص ٨٢ .

غيرهم بالتبعية .. وكذلك غيرهم من ممالك اوروبا كالاسبانيين والفرنساوية . ويقال لهذه الحركة التقدمية .. اندوستريا كولنيه يعني تجارة خارجية ، (١٠٨) فعندما يصل ذوبان الفكر العربي النهضوي الى هذا الحد من المماثلة النصية مع فكر الاخر فهذا يعني ان الطهطاوى اندفع مرتميا باحضان العقلانية الغربية والمذاهب الفكرية المختلفة التي رافقت نشوء الدولة القومية الصناعية الاوروبية . لكن اندفاعته لم تجعله قادرا على استيعاب وتمثل التجربة الثقافية الاوروبية انطلاقا من كونها احد تعبيرات النهضة الاوروبية التاريخية (وليس تعبيرها الحقيقي الوحيد والصادق) . وبالتالي لم يستطع استيعاب تاريخية المقولة الفكرية الغربية والموقع الذى تحتله في سياق التشكل الاجتماعي لهذا النظام الجديد . فقد رضخ لهذه المقولات ووقع في فخ مذهبيتها المقننة (مفاهيم المصلحة والمنافع العمومية والحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي والعقل) . واسس الطهطاوى بذلك للتيار التحديثي اللاحق في سقوطه تحت وطأة المذهبية العقلانية وحوّلها من تعبيرات تاريخية للنسق الغربي الى مقولات تأسيسية مقتطعة عن سياقها . (١٠٩)

في الختام لا بد ان نعترف بان الطهطاوى كان مؤسسا ، أسس لتيار التحديث واطروحاته " التوفيقية " والاعتدالية من موقع التكيّف مع القوة القاهرة ، دولة محلية كانت ام دولة خارجية اوروبية زاحفة . وكان الثمن الذى يتم تجاهله في اغلب الاحيان ان هذا التقدم والتمدن والنهضة تمّت على حساب الوجود السياسي والاجتماعي للكتل الشعبية في مختلف بناها ودوائرها وانعكست عليها انحلالا وتفسيخا وتفكيكا وتغريبا وقمعا . فالنهضة كانت نهضة للنخبة الحاكمة ومجتمعها الضيّق وسقوط للاكثرية المغلوبة بالحديد والنار والتربية والعلم والثقافة ..

---

(١٠٨) نقلا عن : جميل قاسم ،" قراءة في المقالة الطهطاوية ،" مصدر سابق ، ص ٩٢ .

(١٠٩) حول هذه المقولات راجع : حسن ضيقة ،الطهطاوى وعقيدة التحديث ، ص ١٣٢ - ١٣٢ . وكذلك جميل قاسم ، مصدر سابق ، ص ٩٦ - ٩٨ .

- ب - مقاومة المغلوبين :

اذا كانت كتابات تيارين من تيارات عصر النهضة قد خضعت الى ابحاث عديدة ، وأعني بالتحديد تيارى ١- القبول المطلق او التغريب والتصالح والتكيّف الشامل مع الحضارة المؤثرة و ٢- تيار التوفيق والاعتدال والوسط الجامع بين احسن ما في الحضارتين المؤثرة والمتأثرة ، فان موقف الفئة الثالثة وهي الاغلبية المقهورة لم يتعرض لتحليل دقيق وموضوعي ولم يحظ بالاهتمام رغم كونه يعبر عن ردة فعل الجماعة او العامة او الاغلبية الشعبية . " قد يكون رصد اتجاهات لجماهير كتصنيف مميّز عن النخبة واتجاهاتها أمراكثر صعوبة اذ انه عادة ما يرد تعبير الجماهير لا بالافصاح المبين ولكن بالمواقف الحركية لان الموقف الحركي هو موقف لتجمعات واسعة وهو يرد عندما يرد بعد ان تتجمع جملة من العناصر المحركة التي تتجمع بمقادير ستى وهي عناصر متغايرة في الملابسات التاريخية الملموسة وهي حركة تتراكم مشيراتها ببطء ومن خفاء نسبي تتبدى على السطح بقدر من المفاجأة ." (١١٠)

فاذا اقتصر التفكير في مسألة النهضة على النخبة الفكرية ومواقفها فهذا الامر وان كان ضروريا فانه ليس كافيا ، لانه مرتبط بتحليل مركبات ذهنية ونيات ورغبات وارادات ومثل عليا ونماذج ثقافية اكثر مما هو مرتبط بتحليل الواقع الموضوعي التاريخي المجتمعي . ان المجتمع الاهلي يبقى الركيزة للفعل التاريخي ويشكل ارضيته وقاعدة انطلاقه .

سنجعل من " الجماعة العامة " القاعدة التي نقيس عليها اتجاهات النخبة في تطابقها معها او انفصالها عنها . اما في الطرف المقابل فيقبع

---

(١١٠) طارق البشرى ، " الخلف بين النخبة والجماهير ،" مصدر سابق ، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

" الغرب "وهو الفاعل الرئيسي . وبين الغرب والعامة يتوسط المثقفون النخبويون الحقل الحضاري - الديني - السياسي الفاصل بين الطرفين باعتبار ان النخبة الفكرية تمثل نظريا خلاصة " للوعي المتقدم على الجماهير " في ادراكها للمتغيرات التاريخية وتعبيرها عنها . فما هو موقف " العامة " ورد فعلها التاريخي ازاء المدنية الاوروبية الغازية وكيف تطابقت او تنافرت اتجاهات النخب الفكرية مع هذا الموقف في ظل تقدم مشروع السيطرة الغربي وتوسعه في اختراق البنى المجتمعية في المدنية العربية - الاسلامية في الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ضمن اشكالية التقدم والتأخر ؟..

ان الاجابة على هذه الاسئلة ... تفترض قراءة " خاصة " للمرحلة ، وللتيارات ، قد تلتقي وقد تختلف مع القراءات الاخرى ، وبالذات " قراءة الفكر العربي العلماني " للمسألة .. ولكننا لا نستطيع ان نتحدث عن هذا الموضوع (موقف العامة ، او مقاومة المغلوبين) الا انطلاقا من قراءتنا الخاصة ومن نقدنا لتجاهل الفكر العربي المعاصر لهذه " الجماهير " او العامة .. ولحركاتها وثوراتها ومواقفها التفصيلية .

المقاومة الاهلية :

ينقل سهيل القش عن ميكافيللي مقارنة بين الامبراطورية العثمانية و مملكة فرنسا فيتحدث عن سمة الاولى في تركيز كافة السلطات بيد الدولة " فالسلطنه يحكمها حاكم واحد اما الاخرون فخدمه وموظفيه ، وهذا ما يجعلها قادرة ان تقاوم اى هجوم عليها ، ويتبين لنا ان من الصعوبة بمكان عظيم احتلال مملكة الاتراك ،اذ انه بانهيار الدولة ينهار كل شيء ، فعلى كل من يهاجم السلطات التركية ان يعتمد على قوته لا على الاضطرابات في صفوف العدو اذ انه سيواجه جيشا متحدا ولكنه اذا تمكن من الانتصار عليه وهزمه في ميدان القتال هزيمة تقعده عن امكانية حشد جيوش جديدة فلا يبقى امام المحتل ما يخافه ." (١١١)

(١١١) نقلا عن : سهيل القش ، في البدء كانت الممانعة ،بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٠ .

ان هذا الفكر الاستشراقي ومن وقع في " ترجمته " من المثقفين يقفز جهلا او تجاهلا عن تاريخ من الثورات والمقاومة والانتفاضات تعصبا وتمسكا بمقولات الاستبداد الشرقي او المجتمعات اللاتاريخية او الراكدة او النمط الاسيوى للانتاج أو الطغيان الشرقي ، من ميكافيللي الى فيتوفوجيل الى ماركس وانجلس وصولا الى اتباعهم في ترجمة هذه المقولات في الفكر العربي الحديث . لقد ولد النسق الفكرى الاوروبي العديد من الرؤى والكتابات التي تتمحور حول هذه المقولات التي تحجب وتطمس تاريخ المجتمعات المغلوبة كتاريخ مقاومة جماهيرية . ذلك انه " في حلبة الصراع يفرض الطرف الغالب على المغلوب تقنية الملاكمة ومنطقها ، ومن المفارق عندها ان يجبر المغلوب على الضرب في المساحات التي يقدمها له الغالب حيث تكون هذه المساحات هي الاكثر منعة وتحصينا وتصبح نقاط الضعف في عالم النسيان و الاستحالة (١١٢) وهكذا تنعكس الاية فتصبح نقاط قوة الشعوب المجتمعات المغلوبة اى تاريخ مقاومتها للغلبة نقاط ضعف منسية يسودها العجز والانغلاق والتقوقع والتخلف . ولكن من قلب التاريخ رأسا على عقب ؟ انه الغالب الذى تعطيه قوة غلبته القدرة ان يعمم رؤيته للتاريخ ويقولب بها المغلوب في الفكر والثقافة والرؤى والقناعات . ضمن هذا الاطار نستطيع ان نفهم اشكاليات عصر النهضة والتي لا تزال مستمرة بشكل او بآخر ، اشكاليات التأخر والتخلف والاستبداد والركود واللاتاريخية واللاعقلانية من جانب ومضاداتها التي يتم مقارنتها معها من تقدم وحرية وعقلانية وثورة وتاريخية . ان اشكالية المقارنات هذه تأسست على خلل تكويني عكس اختلال ميزان القوى بين المدنية الاوروبية والمدنية الاسلامية . من هنا جاء فكر النهضة والفكر العربي الحديث اجمالا ليتحدد ضمن الاشكالية - اشكالية المقارنة - التي صاغها الغرب الغالب : هزيمة الاسلام وانتصار اوروبا الحداثة .

---

(١١٢) حسن الضيقة ، " الايديولوجية الماركسية ،" الغدير ،السنة ١ ، العدد ٦ ، ايار ١٩٨١ ، ص٥٦ .

ولكن من انهزم وكيف ولماذا وما هي حدود الغلبة والهزيمة ؟

ما يميّز العلاقات الرأسمالية عن بقية انماط الانتاج هو ان البورجوازية تجبر كل الامم تحت طائلة الموت ان تقبل الاسلوب البورجوازي في الانتاج ، وان تدخل اليها المدنية المزعومة اي ان تصبح برجوازية ، فهي باختصار ، تخلق عالما على صورتها ومثالها ، كما يقول كارل ماركس ،(١١٣) يأتي هذا القول في مرحلة انتقال المدنية الاوروبية بانظمتها الرأسمالية الى الهجوم على " دار الاسلام " في النصف الثاني من القرن الماضي في نفس الوقت الذي كان خير الدين التونسي يحذر فيه من ضخامة وشمولية هذا الغزو قائلا : " ان التمدن الاوروبي تدفق سيله في الارض فلا يعارضه شيء الا استأصلته قوة تياره المتتابع ، فيخشى على الممالك المجاورة لاوروبا من ذلك التيار .." (١١٤)

فعلى من تدفق هذا السيل ومن عارضه وماذا استأصل ؟

- ١ - المقاومة الاولى :

اول من وقعت عليه مسؤولية مواجهة الاقتحام الاوروبي كانت السلطة العثمانية وأجهزتها ، حدث هذا في مصر ، في الجزائر وغيرها ، ولكن سرعان ما انهارت مؤسسات السلطة المركزية بمختلف اشكالها السياسية والعسكرية والاقتصادية . اذ ان عوامل الاختراق التدرجي والضعف المتزايد كانت قد فعلت فعلها في بنية السلطة حيث نمت عوامل التفكك والتفسخ الداخلي التي تعود الى جملة اسباب وعلاقات متعددة بين الشرع والمجتمع والتاريخ والثقافة والسياسة والاقتصاد ." فعندما واجه

---

(١١٣) انظر في هذا الصدد : ماركس - انجلز ، البيان الشيوعي ، ط ٣ . دمشق : دار دمشق ، ١٩٦٩ ، ص ٤٨ .

(١١٤) نقلا عن : فهمي جدعان ، اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ط ٢ . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ ، ص ٣٨٧ .

الاجتماع الاسلامي الاختلال العميق الذي احدثته الرأسمالية لم تكن المواجهة متوازنة في جميع مستوياتها . ان الاختراق الفعلي تمّ منذ البداية للسلطة المحتسبة في مؤسسات الحكم . انه اختراق يستغل ضعف الاجتماع الاسلامي التاريخي الى اقصى حدود." (١١٥) وهكذا انهارت الدولة ولكن انهيارها لم يكن طبقا لتوقعات وكتابات " المستشرقين " ... ، اذ لم يستتبع انهيار الدولة انهيارا للمجتمع بل على العكس " لقد اثبتت معطيات الصراع بين النموذج الغربي الحديث وبين المجتمع الاسلامي ان الدولة المركزية لم تشكل المفصل الوحيد المدافع عن المجتمع الاسلامي . بل لم تشكل هذه الدولة المفصل الاساسي في عملية الصراع هذه . فقد تركزت نقاط وخطوط المقاومة اساسا عبر حركات اسلامية ذات طابع اهلي واصولي الاهداف والمرامي والاساليب .. هذا الامر يلف بشموليته وفعاليته كافة ارجاء العالم الاسلامي " (١١٦) فمنذ غزوة نابليون لمصر ١٧٩٨ ثم احتلال الجزائر (١٨٣٠) كانت المجتمعات الاهلية تقاتل في مقاومة شرسة . فمن انتفاضتي القاهرة التي لعب فيها الازهر كمؤسسة وكقيادة دينية متقاطعة ومنخرطة في نسيج المجتمع الدور المركزي في قيادة المقاومة الاسلامية الشعبية ضد الحملة الفرنسية ، ثم الى الجزائر حيث شكلت الحركات الشعبية خط الدفاع الاساسي الذي منع الفرنسيين من تنفيذ استراتيجيتهم الابادية ، نذكر في هذا السياق حركة عبد القادر الجزائري مع دخول الفرنسيين ثم ثورة ١٨٧١ بقيادة الشيخ المقراني ووراءه الطريقة الصوفية الرحمانية . نذكر ايضا الحركة السنوسية التي اسسها محمد علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٦٠) وانتشرت في انحاء كبيرة من الشمال الافريقي ثم خلفه ابنه محمد المهدي الذي بلغت السنوسية في عهده اوج انتشارها ، وحيث اشتعلت الثورة ضد الانكليز في

---

(١١٥) نظير الجاهل ، مأزق الدولة العربية الحديثة ،" السفير ، ٢٦ / ٩ / ١٩٧٩ .

(١١٦) حسن الضيقة ، " في الفكر السياسي الماركسي ،" العرفان ، المجلد ٧٢ ، العدد ٢ ، شباط ١٩٨٤ ، ص ٣٢ - ٣٣ .

السودان ١٨٨٥ مهددة بالانتشار الى انحاء العالم الاسلامي . وهناك حركات شعبية اخرى اشتعلت في شمال الهند ضد الانكليز وانتفاضات اخرى في اسيا الوسطى ضد الروس وانتفاضات في الصومال ايضا . هذا الخط من المقاومة الشعبية الاسلامية وجد تواصله في مرحلة لاحقة ومع مطلع هذا القرن في انتفاضات جامع الزيتونة في تونس ضد الفرنسيين وانتفاضة التبغ في ايران ثم انتفاضة النجف في العراق ضد الانكليز وجمهورية عبد الكريم الخطابي في الريف في المغرب وحركة عمر المختار في ليبيا وجمعية العلماء في الجزائر (١١٧) وغيرهم من المقاومة والحركات التي لم نسمع بها ولم تأتنا اخبارها لان انصارها تواروا بعيدا عندما استطاعوا الى ذلك سبيلا ، بعيدا عن مراكز الدولة والمؤسسات الحديثة والتاريخ الحديث .

اذن يمكن الحديث عن المقاومة الاولى (لاحقا حدثت مقاومات اخرى لكن من طبيعة مختلفة) او المرحلة الاولى من مقاومة الاستعمار الاجنبي ، هذه المرحلة التي حدثت اثناء وقوع الاحتلال السافر تمت بواسطة السلطة الرسمية المحلية (الحكام والسلاطين والبايات) ولكنها كانت مقاومة قصيرة غير فعّالة ، لذلك كانت الفئات الوطنية التقليدية والاهلية تبادر هي نفسها لاخذ زمام المقاومة المسلحة (كعبد القادر الجزائري ، ورجال الازهر والمهدي وعمر المختار ...) يمكن اعتبار هذه المرحلة المبكرة لمقاومة الاختراق الغربي والتي قادتها تكوينات اجتماعية تقليدية انها يغلب عليها رد الفعل النمطي " الاول " (هناك انماط اخرى لرد فعل المجتمعات المغلوبة) وهو الرفض القاطع الكامل للغرب ، رفضه كاحتلال وهيمنه عسكرية وسياسية واقتصادية ورفضه كأسلوب في الحياة والتنظيم .

---

(١١٧) هذه المعطيات التاريخية تم جمعها من عدة مصادر منها : حسن الضيقة ، " موقف توينبي من الاسلام و الغرب ،" الوحدة (بيروت) السنة ١ ، العدد ٣ ، ايار ١٩٨٠ ، ص ٨٥ - ٨٦ ، و : وضاح شراره ، بعض مشكلات الدولة ... ، مصدر سابق ، ص ١٧٩ - ٢٠٠ .

الرد الفعل النمطي الاول هذا كان الاكثر تمسكا بالتراث والاصالة ولكن اندحار هذه المقاومة التقليدية رغم البسالة الاسطورية لبعض قياداتها هو الذى مهد الساحة المجتمعية لقبول ردى الفعل النمطيين الاخرين اى المحاكاة والتوفيقية . (١١٨)

ماذا حققت هذه الحركات الاهلية ؟

ان هذه الانتفاضات الاسلامية الشعبية رغم انها لم تتمكن من تحقيق اهدافها كاملة في طرد النفوذ الاجنبي كلية وتجديد المجتمع الاسلامي على اسس اكثر اقترابا من الشرع الاسلامي ، الا انها نجحت بحدود كبيرة في صون الشعوب الاسلامية من الاندثار وضياع الهوية وامنت نوعا من التواصل التاريخي والثقافي والاجتماعي للشعوب الاسلامية ولحمتها الحضارية .. ان ما ادته هذه الحركات الشعبية من ادوار مركزية شكلت سدا منيعا امام محاولات النسق الاوروبي من تدمير هذه الشعوب وهويتها . لقد كان عدم تحول المدنية الاسلامية الى مدنية غابرة كمدنيات الازتيك والانكا والمايا التي أبيدت في اميركا وعدم تحول العرب والمسلمون الى نوع من الهنود الحمر المستلبين عن اصالتهم ، ان عدم تحولهم الى هذه الاشكال كان نتيجة لما ابدته الحركات والشعوب العربية والاسلامية من مقاومة وممانعة حافظت على تماسك شخصياتها المغلوبة ثقافيا وحضاريا الى حد كبير . فالذى حصل للافارقة والانكاو الهنود كان نوعا من الجنوسيد او الابادة الجماعية للشعوب مقدمة لاجبار بقاياها على التماهي مع ثقافة وحضارة اخرى معتبرة ارقى بعد ان يجرى هدم وابادة ثقافتها

---

(١١٨) أنظر حول هذه النقطة : سعد الدين ابراهيم (منسق الدراسة) ، المجتمع والدولة في الوطن العربي ، محور من محاور مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،تحت النشر ، ص ١٢٥ - ١٣٨ . و : حسن الضيقة ، " موقف توينبي من الاسلام ،" مصدر سابق ، ص ٨٥ - ٨٦ .

الاصيلة وهذا ما يسمى بالاتنوسيد (١١٩) من هنا يصبح عنوان غزو المدنية والثقافة الاوروبية هو " التماثل " اى الغاء الاختلافات الثقافية واذابتها في المدنية والثقافة الغالبة . وفي مواجهة مشروع التماهي والتماثل والوحدة القسرية مع الوافد غزوا بالعنف المجرد المباشر او غير المباشر عبر التاجر والخبير والبيروقراطي ومعلم المدرسة والاصلاحات والتنظيمات والتحديثات والتقنيات ، وفي مواجهة هذا الزحف الكلي الشمولي والذى يريد ان يقطع مع الاصول والهوية والتاريخ ينتفض المغلوبون مقاومين ومما نعين عن تراث وتاريخ اباءهم الاولين متمسكين بذاتيتهم وذاكرتهم التاريخية الجمعية ملتصقين بها وبكل تعبيراتها الثقافية - الاجتماعية .

يقول سهيل القش " فالغالب يعرض على المغلوب رؤية للصراع جوهرها التماثل والصلح . وهذا لا يعني ان الغالب لا يعي كنه الصراع او انه تغيب عنه ممانعة المغلوب ولكنه يمنهج للمغلوب لاستمرارية الشرعية لغلبته . وانكاره لا يطمس الصراع مع المغلوب بل يطمس طبيعة هذا الصراع العدائية ويطرح امكانية الصلح والوفاق كحل للتناقض . فالعملية الايديولوجية التي يمارسها الغالب ليست مطلقة إذ تصطدم بحدود ممانعة المغلوب التي يدخلها الغالب في حساباته ويصيغ الايديولوجية على اساس معرفته الضمنية بوجودها ومجاهرته العلنية بتغييبها وطمسها وتشويهها . ان التعمية الايديولوجية التي يمارسها الغالب تتناول بالتحديد ليس تناقض الغالب بل تشويه ممانعه المغلوب ضد السيطرة وهي ممانعة ترتكز في وعي المغلوب المباشر الى رؤية العلاقة كتناقض تناحرى وكتمايز حاد ، وهذا ما يسعى الغالب الى طمسه والى ان يحل محله رؤية تقوم على طرح النزاع كاختلاف طبيعي يؤكد الهوية " والتماثل " الابدى مع وعد المغلوب دائما بجنة المساواة الوهمية خارج العلاقات

---

(١١٩) مروان ابي سمرا ، " مراجعة كتاب بيار كلاستر ، ابحاث في الانتروبولوجيا السياسية ،" <u>الفكر العربي</u> ، السنة ٥ ، العدد ٣٥ - ٣٦ ايلول ١٩٨٣ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

الفعلية ." (١٢٠)

وكم هم كثيرون من " النخبة " اولئك الذين صرعتهم فكرة التماثل والمساواة بين الغالب والمغلوب ، بين المدنية الاسلامية والمدنية الاوروبية فلم يروا او لم يريدوا ان يروا وهمية هذه الافكار بالنسبة لعلاقات القوة الواقعية الفعلية ضمن الغلبة وكم سقطوا ضمن تشويه الغالب لمقاومة المغلوب ، وكم تبنوا " مسلمات " هذه التعمية الايديولوجية . ان النخبة التي استدرجتها ايديولوجية الغالب لم تكن كلها نخب حديثة متغربة ، بل منها التقليدى الذى "انزلق " من مقاومته الاولى الى موقف " وسطي " توفيقي معتدل ، خرج به من دائرة موقف العامة / ايديولوجية المغلوبين ، الى فضاء التكيف مع السيل الغربي الجارف ، هذا السيل الذى نجح في دائرة التوفيقيين ... المعتدلين ، في انتزاعهم من انتماءهم الاصلي الممانع بعد ان نجح في طمس حقيقة الصراع وفي مسخ ممانعة المغلوبين لديهم - لدى التوفيقيين - والذين تصالحوا مع المدنية الاوروبية وغلبتها وان كان يجب الاعتراف ان تصالحهم واعترافهم بالقوة الغربية لم يكن كليا شموليا كغيرهم من المتغربين والمتماثلين والمتماهين ..

- ٢ - العصبية :

في هذا الاطار يأتي مفهوم العصبية كمفصل اساسي في قراءتنا لواقع الممانعة . ليست العصبية التي نقصدها ذات دلائل تشير الى انقسام وتفرقة وتغليبا لفئة ما على مصلحة جماعة ككل ، بل هي وعلى العكس من ذلك عصبية عامة تعبر عن الوحدة العامة لجماعة سياسية دينية حضارية ، فنحن هنا نوسع المفهوم الخلدوني للعصبية الى مداه الاقصى .. كعصبية حضارية - سياسية دينية - هذه العصبية تشكلت

---

(١٢٠) سهيل القش ، في البدء كانت الممانعة ، مصدر سابق ، ص ٨٥ .

تاريخيا على قاعدة صراع ضد جماعة اخرى تمتاز بمواصفات مشابهة ، فالعصبية لا تتمظهر الا بمواجهة عصبية اخرى . وكما يعرّفها علي الشامي فان " كلمة العصبية تشير الى الانتماء لحضارة ما تعكس حالة التضامن الداخلي بين التمايزات الاجتماعية والثقافية . لذلك تتشكل العصبية الحضارية لحظة بروز الخطر المصيرى وتتمظهر بوضوح لحظة اشتداد المواجهة مع طرف خارجي يمتلك ادوات تدميرية ويسعى الى فرض غلبة حضارة اخرى .. تقدم العصبية مجموعة الشروط الدفاعية عن " الانا " او " الانوية الحضارية " الامر الذى يؤدى الى خلق دفاعات متنوعة عن الذات تأخذ اشكالا متعددة وتتفاوت حدتها حسب طبيعة المرحلة وعنف المواجهة ومنها : صراع سياسي ، تمسك بالتقاليد ، رفض عالمية العلم ، التمايز السلبي والايجابي ، الاهتمام بالتراث الثقافي والايديولوجي .." (١٢١) ان ما نسعى لايضاحه هنا هو اثر هذا المفهوم المميز في حركية الدفاع عن الذات ضد استراتيجية حضارة غربية تمتلك اشكال القهر والسيطرة على كافة المستويات .

هكذا تصبح العصبية شكل التمظهر الثقافي والمعنوى والسياسي للجماعة . فالعصبية هي فعل وممارسة الجماعة . يقول برهان غليون :"لا تكون الجماعة الا بالعصبية والتلاحم الجماعي تجاه الجماعات الاخرى . هذا أساس سلوكها على الساحة الدولية كجماعة متميزة ومستقلة ذات ارادة واحدة ومصالح مشتركة . وتكوين الجماعة لا يقوم على زرع روح العصبية ولكنه يقوم على اسس موضوعية سياسية واقتصادية هي التي تولد الشعور بالتضامن والعصبية التي تصبح هي ذاتها درعا نفسيا يصون وحدة الجماعة واستمرارها ." (١٢٢) وتأخذ العصبية اجمالا صور التعصب للدين كما هو الامر في المجتمعات الاسلامية المتصادمة تاريخيا مع الحضارة الاوروبية . " وسط هذه المعادلة يأتي الدين بوصفه نقطة الجذب المركزية التي تشد اليها مجموعة الثقافات المتمايزة نسبيا ويعبر عن كونه عامل التوحيد الداخلي للتناقضات الاجتماعية -

---

(١٢١) علي الشامي ،" دراسة العصبية الحضارية ،" الوحدة (بيروت) السنة ١ ، العدد ٢ ، ايار ١٩٨٠ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(١٢٢) برهان غليون ، المسألة الطائفية .. مصدر سابق ، ص ٤٤ .

السياسية مشكلا بذلك الحصن الامين ودائرة الدفاع الاكثر تماسكا فتلتقي حول مهمة الدفاع عن الاسلام ضد الغزو الحضاري الغربي سياسيا واقتصاديا وفكريا مجموعات متباينة من الطبقات والقبائل والطوائف والقوميات بحيث يبرز الدين بوصفه الوسيلة الاكثر فعالية من اجل الدفاع عن الحرية والاستقلال والتراث والارض .. لذلك يغلب التعصب للدين على مظاهر الدفاع عن الحضارة وتصبح العصبية الاسلامية مرآة للعصبية الحضارية ، وبواسطتها تجرى الصدامات التاريخية ." (١٢٣) او وكما يعبّر عن ذلك حسن الضيقة " يتبين عبر حقب الصراع المختلفة قدرة العقيدة الاسلامية على مواجهة الاختلالات والاختراقات الحاصلة على مستوى المجتمع ككل على قاعدة حركات اسلامية اكثر فاعلية بما لا يقاس من فاعلية الدولة المركزية في مواجهة المستعمر ... ان تحطيم المستعمر لدورة المجتمع الاقتصادية والسياسية وضربه للبنى الانتاجية " التحتية " للمجتمع لم يستتبع اى تراجع او ضمور في دور وموقع العقيدة الاسلامية في حياة الجماعة بل على العكس من ذلك فاننا نلحظ ان تعمق الفعل الاستعماري العنفي الخارجي في بنية المجتمع يستتبع مزيدا من التداخل والتماهي فيما بين العقيدة الاسلامية والجماعة المسلمة ، وما يتولد عن ذلك من ديناميةعالية ادت دورها في الحفاظ على لحمة المجتمع وعلى توليد خط جهادى مقاتل في مواجهة المستعمر يختلف اختلافا بينا عن خط المقاومة الذى قادته قوى السلطة القديمة سواء اكان ذلك لجهة الفاعلية او لجهة الثبات المبدئي والسياسي والاستراتيجي رغم كل حملات الابادة والاستئصال التي مارسها المستعمر ." (١٢٤)

هذا التماهي بين العقيدة والجماعة في اوقات التهديد المصيرى هو الذى يولد هذه العصبية الدينية التي تتمظهر في اشكال متعددة من الممانعة والمقاومة والتي شكلت الحركات الاهلية احد تعبيراتها المتقدمة التي اختلفت عن تعبيرات خط

(١٢٣) علي الشامي ، " العصبية الحضارية ،" مصدر سابق ، ص ٦٥ .

(١٢٤) حسن الضيقة ، " الفكر السياسي الماركسي ،" مصدر سابق ، ص ٣٢ .

المقاومة السلطوى . وهكذا تغدو العصبية الدينية تعبيرا ثقافيا - ايديولوجيا يتجاوز مفاهيم ودلالات العصبية القبلية او القومية او الجنسية ليحتوى ويستوعب دلالاتها ويدفعها باتجاه توحيدى شمولي ،" لاننا هنا امام مجتمعات واقعة تحت الضغط الاجنبي ، ومقاومة تتخذ شعارا لها انقاذ الهوية الجماعية ، ويكون المطلوب من الدين ان يلعب دورا اساسيا في المقاومة وحفظ الهوية . وقد اطال دعاة الاصلاح الاسلامي في نقد الاستبداد العثماني ولكن همهم الاسبق كان انقاذ وجود الامة الاسلامية ... آنذاك (عند التهديد الخارجي) ، فان التسامح (الذى يعني قبول الاختلاف) في نظر هذا المجتمع يعني تشتتهم مما يجعلهم يعطون الاسبقية لكل ما من شأنه ان يحفظ الوحدة ... وهكذا تعطى لقيم التلاحم بين الافراد والطوائف والطبقات المكانة الاولى . ويكبت ويحارب كل ما يمكن اعتباره عنصر اختلاف ." (١٢٥)

لذلك " فعندما يسعى مجتمع الى تحقيق رابطة (جامعة) في صورة عينية اى عندما تتيح له ثقافته وتاريخه امكان تصوّر هذا الربط في صورة عينية وخارجية وموحدة فانه يحققه في صورة العروة الدينية الوثقى ." (١٢٦)

ج- ٣ - بين المقاومة الاولى والثانية :

ان العبرة التاريخية للفترة التاريخية منذ اواخر القرن الماضي حتى يومنا هذا تمنحنا الشجاعة للقول بان الخيار التوفيقي التصالحي التكييفي المعتدل الذى كان سائدا وحاكما لعشرات السنين منذ اوائل القرن ، ان هذا الخيار ، كما طبّق ، فشل في تحقيق نهضة الذات الحضارية ،ذلك ان الاصلاح تحت ظل الغلبة يعني تغيرا وتقدما وتحديثا وفقا لنموذج الغالب في نظرته

---

(١٢٥) علي اومليل ،الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، مصدر سابق ، ص ١١٢-١١٤ .

(١٢٦) وضاح شراره ، بعض مشكلات الدولة .. ، مصدر سابق ، ص ١٦٥-١٦٦ .

الى التاريخ والمدنية والدولة والمجتمع والاقتصاد مما يؤول الى مزيد من الاختلال والتفسخ في الهيئة الاجتماعية للمجتمع المغلوب ، وبالتالي مزيدا من الاستتباع الذى سيرفضه المغلوب لانه يشكل تهديدا لمصير ووجود الجماعة بحد ذاتها . تصبح استجابة المغلوب للغلبة هي الرفض موقع الضعف باعتبار ان الاقتباس الحضارى من موقع القوة لا ضرر منه ، اما الاقتباس من موقع الضعف فهو غزو لبنية اجتماعية واهنة بقصد تفكيكها واعادة تركيبها وفقا للنموذج " الارقى " .

لقد تمّ القضاء على المقاومة الاولى (المقاومة الجزائرية الاولى ، مقاومة الازهر في مصر ، السنوسية في شمال افريقيا ، المهدية في السودان ، عمر المختار في ليبيا ...) وكانت هذه المقاومة سواء طالت او قصرت تنتهي ، بالموازين العسكرية ، الى الاندحار .

ان مرحلة المقاومة المبكرة للاختراق الغربي والتي قادتها تكوينات اجتماعية تقليدية كالعلماء والمشايخ والطرق الصوفية ، كان يغلب عليها رد الفعل النمطي الاول الرافض للغرب كاحتلال وهيمنة عسكرية سياسية - اقتصادية - ورفضه كحضارة وكاسلوب في الحياة والتنظيم . " ولكن اندحار هذه المقاومة التقليدية رغم البسالة الاسطورية لبعض قياداتها هو الذى مهد الساحة المجتمعية لقبول ردي الفعل النمطيين الآخرين : المحاكاة والتوفيقية " (١٢٧) او ما نسميه بالتصالح والتكيّف مع التغريب ومع الحداثة .

ان المقاومة الثانية اختلفت جذريا عن الاولى . فالثانية هي التي يؤرخ لها المؤرخون المعاصرون : انها الحركات الوطنية والاستقلالية والتحريرية خصوصا

---

(١٢٧) سعد الدين ابراهيم ، المجتمع والدولة في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ - ١٣٨ .

بعد الحرب العالمية الثانية ، فهي الحركات التي نشأت في صفوف الفئات الحديثة بعد ان كانت الغلبة الاوروبية قد قطعت بعض الشوط في تركيز علاقاتها الرأسمالية والسلطوية والثقافية وفي بناء اجهزة ومؤسسات الحكم والادارة الحديثة . فالمقاومة المحلية الثانية المؤلفة من قوى اجتماعية وتكونتحول محورى الالحاق الرأسمالي والسياسي تنازع القوة المسيطرة الاستعمارية على حصة اقتصادية وحصة سياسية . ويقول وضاح شرارة انه " مع حركات المقاومة الثانية بدا ان المجتمعات العربية دخلت دخولا نهائيا التاريخ الحديث : اليس ما تطالب به نخبها هو " اقتسام الاوروبية " ؟ لقد سمي الاستيلاء على اجهزة الدولة استقلالا سياسيا ..." (١٢٨) ان هذه الفئات الحديثة التي ورثت التكوين الاستعمارى تلخص مشروعها السياسي والاجتماعي بالسيطرة المباشرة على المجتمع وبتوحيد آليتي الحكم وتملك فائض الانتاج . لقد شكلت المقاومة الاولى ، الخارج المطلق ، بالنسبة للحركات الاستقلالية ثم للحركات السياسية التي استولت على السلطة تباعا . شكلت الخارج لانها صدرت عن منطق تاريخي مخالف لذاك الذى حكم الحركات الاستقلالية . فهذه الاخيرة صدعت بالاسس التي ارسى عليها التوسع الرأسمالي الاوروبي بنيانه وعلاقته بالمجتمعات المحلية ، قبلت بمسلمات هذا التوسع وصدرت في رؤيتها التاريخية الضمنية والمعلنة عنها ، فكانت قبلتها النظرية والعملية بلوغ المدى الابعد والاكمل الذى تؤذن به مقدمات الرأسمالية الاوروبية وترهص به من دولة اقليمية موحدة ومؤسسات تمثيلية ، الى سوق منتجة ومستهلكة متجانسة مرورا بهوية قومية تدرج التاريخ والتراث في علاقة معاصرة وشمولية كما يقول وضاح شراره . (١٢٩)

---

(١٢٨) وضاح شراره ، <u>بعض مشكلات الدولة</u> ... ، مصدر سابق ، ص ٢٢٤ .

(١٢٩) وضاح شراره ، <u>بعض مشكلات الدولة</u> ... ، مصدر سابق ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

ان تيار المقاومة الاولى هو نفسه خط جمال الدين الافغاني ، هذا الاخير الذى يظل اولا وآخرا المفكر الذى " اعتقد اعتقادا جازما ان التمدن الحقيقي مكافيء تماما للدين " كما يقول فهمي جدعان (١٣٠) اى ان التقدم الحقيقي هو في اصل مفهوم الدين . ان موقف مدرسة الافغاني وتلاميذها من التسلط الغربي ، وهو موقف المقاومة الاولى ، كان في اساس انكفاءها الى المنظومة الثقافية الاسلامية للبحث فيها عن اجوبة سياسية تاريخية لا معرفية تجاه التحديات الحضارية . ذلك ان الاسلام هنا يعادل الذات والقوة ومتى فقد الاسلام فقدت معه عناصر واسباب وجود الامة وبقاءها كأمة مستقلة متمايزة . ان اعتماد منظومة آلاخر (الغرب) في الرد عليه (على الغرب) لا تفضي الا الى الاقرار بكونية ثقافته اى الاقرار بسيطرته .

لقد كانت المسألة المركزية لدى تيار المقاومة الشاملة الاولى مسألة سياسية ولم تكن مسألة ثقافية وتعليم وتربية واصلاح جزئي . ان العلاقة السياسية بين الاسلام والغرب - لا العلاقة الثقافية - لم تكن متكافئة ، اذ ان ظرفية الاختراق والضغط الاوروبي هي التي اضطرت المفكرين في النهاية للتعاطي مع الافكار والمبادىء السياسية الغربية لتنظيم المجتمع ،(١٣١) من دولة وطنية ودستور ... الخ ، لم تكن الافكار في ذاتها هي التي دفعت المفكرين الى ذلك ، لم تكن سلطة الثقافة هي الدافع بل سلطة السياسة الغالبة .

رفعت التيارات المعتدلة المتكيّفة شعارات الاصلاح الثقافي التربوى الديني والاقتباسي التنظيمات والمبادىء الغربية لتنظيم المجتمع والدولة كاولوية ، لكن

---

(١٣٠) فهمي جدعان ، اسس التقدم عند مفكري الاسلام ...، مصدر سابق ، ص ١٦٥ .

(١٣١) انظر : عبد الاله بلقزيز ، " في نشوء واخفاق دعوة العلمانية ،" الوحدة ، السنة ٣ ، العدد ٢٦ - ٢٧ ، تشرين الثاني - كانون الأول ١٩٨٦ ، ص ٧٢ .

هذه الشعارات كانت تعادل في وضعها التاريخي - وضع اختلال علاقات القوة ووضع السيطرة الاوروبية الزاحفة بشموليتها - مزيدا من الارباك والتفكك والانقسام الداخلي والضعف .

ان تغييب " السياسة " كممارسة للجماعة الاهلية المقاومة ترك الساحة مفتوحة لكي تتولى " السياسة الاوروبية " توجيه وتنظيم كل انماط السياسات الاخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية والادارية . وكانت الفئات المحلية المرتبطة بالمشروع الاوروبي والمرتبطة " بالتحديث " والعصرنة " فكريا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا هي المستفيدة من زوال المقاومة الاولى . وكما يقول سويدان ناصر الدين ، فانه بعد انتهاء الثورات الشعبية الواسعة حتى عشرينات هذا القرن ، كالثورة السورية وثورة النجف وثورة عبد الكريم الخطيبي ، وبعدها فقط استطاع المشروع الامبريالي ان يثبت التجزئة السياسية والاقتصادية ويوّسع الخرق الايديولوجي ذلك ان هزيمة تلك الثورات كانت الضربة القاضية التي كسرت فيها العلاقات الجديدة بنيويا مفاصل اعادة انتاج العلاقات القديمة . وما هو اكثر اهمية ، بالنسبة للمستقبل انه بعد الهزيمة استطاع المشروع الامبريالي ان يحتوي الصراع على ارضية علاقاته هو السياسية والاقتصادية وضمن منظور مفاهيمه " هو " ، فاصبح ميدان الصراع ينبسط على ارضية وداخل المؤسسات السياسية والقوانين التي فرضها المشروع الامبريالي ، فسنّت الدساتير واقيمت اشباه الدول وغابت الثورات الشعبية المسلحة عن المسرح السياسي ، واصبح السؤال الاساسي الذى حاولت الحركات المعادية للامبريالية الاجابة عنه في برامجها هو : كيف نسرع في بناء دولة حديثة ، اى كيف يمكن تحسين شروط انخراطنا في نادي الامبريالية العالمي ؟ وغاب السؤال التاريخي السابق : كيف نطرد العلاقات الامبريالية من بلادنا ؟ (١٣٢) كان السؤال التاريخي السابق هو سؤال

---

(١٣٢) انظر : سويدان ناصر الدين ، " الأصول الواقعية للكيانات القطرية ،" الوحدة ، السنة ١ ، العدد ٧ ، نيسان ١٩٨٥ ، ص ٤٩ - ٥١ .

واشكالية " المقاومة الشعبية الاولى ،" سؤال تيار الجامعة الاسلامية والعصبية الدينية والافغاني وتلامذته كمصطفى كامل وجمال الدين القاسمي وعبد الله النديم وشكيب ارسلان وغيرهم . اما السؤال اللاحق ، سؤال " تحسين الشروط عبر التحديث ،" فكان سؤال مدرسة عبده ـ رضا وما تفرع عنها من تيارات تغريبية كقاسم امين وطه حسين ولطفي السيد ، ومن تيارات توفيقية معتدلة متصالحة كأحزاب الوفد والامة والاحرار في مصر وحزب الاستقلال في المغرب والكتلة الوطنية في سوريا ، وشخصيات كمصطفى النحاس والحبيب بورقيبه وشكرى القوتلي ورياض الصلح ...

يتساءل وجيه كوثراني عن كيفية التوفيق بين التحديث من موقع المغلوب ومن موقع الطرف ، وبين المقاومة التي تريد التحرر من سيطرة المركز الغربي القائمة على الاستغلال والنهب ، ويتسأل عن امكانية اختيار اوجه التحديث اذا كان هذا التحديث مرتبط في الداخل بالتبعية وبغلبة مصالح الخارج ؟.... كيف يمكن كل ذلك اذا كانت عملية المقاومة الاهلية لا تفصل ولا تميّز بين الديني والسياسي ولا بين الديني والحضارى ، هذا التمييز الذى طرحه خط عبده ـ رضا وتلاميذتهم والذى تمّ استيعابه لضرب المقاومة الاولى وتمرير مشاريع التجزئة والتفكيك والتفسيخ واستيعاب المجتمع بالمشاريع التحديثية . (١٣٣)

اذا كانت الجماعة ومن عبّر عنها من النخبة تدمج عصبيتها الحضارية والدينية والسياسية بعصبية عامة واحدة ، فان الفصل والتمييز بين هذه العصبيات المتلاحمة كان يعني في مرحلته التاريخية اضعاف الجماعة وتفكيكها .

ان التمييز بين الديني والسياسي والحضارى كان في اساس استراتيجية الاستعمار ، تلك الاستراتيجية التي تماهت معها نخب تغربت ونخب اخرى توفيقية معتدلة لم تتخلى بالكامل عن تقليديتها ولكنها عانت من عبثية التوفيق في وضع

---

(١٣٣) راجع : وجيه كوثراني ، " الاسلام والمركزية الغربية ،" الفكر العربي ، السنة ٣ ، العدد ٢١ ، تموز ١٩٨١ ، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ .

الغلبة . ان الاقتباس الحضاري والتوفيق بين عناصر الاسلام ومبادئه وبين كل مالم يتعارض معها من وسائل وتنظيمات هو ظاهرة تاريخية نجحت في صدر الاسلام حيث كانت الظروف التاريخية ومعادلات القوة والضعف مختلفة . كان من الممكن للحل التوفيقي في الدعوة الى اقتباس المعارف الغربية والاستفادة منها مع التمسك بالاسلام كعقيدة وثقافة ، كان يمكن لهذا الحل الذي طرحه الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد علي باشا مرورا بتنظيمات السلطنة العثمانية وصولا حتى محمد عبده ومدرسته ، ان يكون الحل المثالي الناجع في ظروف تاريخية مختلفة . بقيت التوفيقية سطحية ولم تستطع ان تتراكم حضاريا لتشكل نسقا عضويا متكاملا بين نظامين متمايزين في الفكر والثقافة والاجتماع والمدنية ، ذلك ان التوفيق جاء في اطار غلبة حضارية - سياسية - عسكرية جعلت من التوفيق كتفاعل حر ارادي مسألة عقيمة ولهذا السبب بقي التوتر بين مكونات النظامين الذي يراد التوفيق بينهما مسيطرا . لقد سعى الفكر الاصلاحي الى تأصيل المعطيات الجديدة الوافدة في الفكر المحلي واعطاءها سندا شرعيا يزيد من قوة تأثيرها ولكن الاصلاحية والتي مثلها عبده - رضا و مدرستهما افضل تمثيل انهارت وتفككت مع نجاح الدول الاوروبية في وضع يدها بشكل كامل وكلي على البلاد العربية كما يقول برهان غليون . " اما اسباب فشل هذه المدرسة الاصلاحية ، فيمكن في العجز الذي اظهرته عن ادراك العوامل المادية والدولية في النهضة وفي عجزها عن تقدير اهمية واولوية مسألة الامبريالية " (١٣٤) ونضيف الى هذه الاسباب ، عجزها عن تقدير اهمية ومكانة الجماعة او المجتمع وتعبئة قواه ودعمه لاحداث النهضة المستقلة ومساندته للنخبة السياسية القائدة لتلك النهضة الحضارية .

---

(١٣٤) برهان غليون ، " محمد عبده ومصير الفلسفة الاصلاحية ،" الوحدة ، السنة ٢ ، العدد ١٣ ، تشرين الأول ١٩٨٥ ، ص ٢٦ - ٢٧ .

لقد صرعت ايديولوجية الحداثة الغربية كما قدّمت نفسها دعائيا - اى عبر العلم والديمقراطية والتقنية كثمرات جاهزة وعمليات ثورية لا جذور تاريخية لها - صرعت هذه الايديولوجية معظم مثقفي عصر النهضة وفتنتهم فاختلطت عليهم معايير ومقاييس الانتماء والهوية والاختيار والانتقاء والتوفيق والقبول والرفض .

وسط هذه الفوضى العارمة كانت الجماعة-العامة تنكفيء على نفسها مهزومة ضائعة ومغلوبة ،وفي ظل هذه الغلبة الحضارية الغربية التي تمأسست في الداخل ، الداخل العربي - الاسلامي ، في فئات حديثة ,راشدة وطليعية وحاكمة ، حكمت المجتمع والدولة ، ماذا فعلت الجماعة وكيف تعاملت مع الدولة الحديثة ومشروع التقدم والحداثة ؟

٤ - انكفاء الدين وغلبة مجتمع النخبة الحديثة : التغريب .

لم يكن الاستعمار الغربي ليكتفي بالغلبة " الظاهرة " : الغلبة العسكرية والسياسية والاقتصادية والتقنية ، ذلك ان استقرار الغلبة وديمومتها قد احتاج ليس فقط القضاء على القوة الظاهرة او ما اصطلحنا على تسميته " بالمقاومة الاولى ،" وانما ايضا التوغل في عمق الاسلام لضرب القوة الباطنة ، هذه القوة الكامنة في الدين رغم الهزيمة السياسية - العسكرية والانهيار الحضارى وجمود الحركة في المجتمع . وبما ان وجود الجماعة المسلمة ملتحم بالشرع فان نفي هذا الاخير وتطويقه وتهميشه وعزله بات يشكل هما استراتيجيا عند الغالبين . ورغم كل محاولات التفسيخ والتفكيك العنفي فقد " استمرت الجماعة كأساس لنسق حضارى يؤمن تواصل الحاضر بالماضي عبر مروحة من العلاقات التي ليس من الضرورى ان تكون في موقع الغلبة والهجوم لتكتسب شرعيتها التاريخية . ان شرعية الجماعة مستمدة من تواصلها مع الوحي ... وتتحدد اشكال حركتها ومدى اتساعها وشمولها انطلاقا من قدرتها على تطبيق تواصلها وتنفيذه في ظروف تاريخية وشروط معينة ." (١٣٥)

---

(١٣٥) حسن الضيقة ،" موقف توينبي من الاسلام والغرب ،" مصدر سابق ، ص ٨٧ .

ان هذه القدرة على التواصل وتلك الظروف والشروط هي مسائل تتعلق بموازين القوى الفعلية والتي لم تكن قادرة على امداد الجماعة انذاك بالقدرة على تطبيق تواصلها وتنفيذه والامتداد .

كانت الحضارة الاوروبية ومشروعها الاستعماري تحاول تسريب نموذجها المشرع بالعنف في ثنايا المجتمع العربي - الاسلامي مستهدفة الغاء عراه الداخلية المعاندة بوجه تسربها ، فتعمل على استئصالها واحدة تلو الاخرى وقطع الشرايين التي توحد المجتمع الاهلي وعزل القنوات المترابطة في المجتمع كمقدمة لالغاء الاسلام والحاق المجتمع واحتواءه وتغريبه مما يسهل خلق دولة تابعة منفصلة عن المجتمع ومتناقضة معه ، ويساعد على دفع المجتمع في متاهات ثقافية تحول دون وعيه لذاته الحضارية وتحول دون رفضه للآخر اى للغربي الحضارى .

على المستوى التنفيذى باشرت عملية التغريب بتحطيم مفاصل المجتمع الاسلامي المرتكزة على العقيدة والثقافة ووضعت في رأس مهماتها تبديل العلاقات الاجتماعية وابعاد الشرع عن انماط التعليم والتربية ، هذه الامور - اذا ما تحققت - كان من شأنها المساعدة على استقرار النهب الاقتصادى ووضع المجتمع في علاقة تبعية دائمة للمركز الاوروبي الغالب . من ناحية العلاقات الاجتماعية ، استهدفت سياسة التغريب احلال نسيج آخر للروابط الاجتماعية بين الافراد والجماعة من خلال ادخال المفاهيم الاوروبية المتعلقة ببنية العائلة وعلاقة الرجل ودور المرأة ، وعلاقات الالفة والتضامن كالقرية والعائلة والحي ، واستبدالها بوحدات اخرى اضعف واكثر تسهيلا للتفتيت والسيطرة كالفرد والمدينة . فالمدينة تسعى لتجميع الافراد بعد ان هجروا وحداتهم الاجتماعية الاصلية بحثا عن الحياة والمال والسلطة اثر ضرب العلاقات الزراعية ، وتقوم " المدينة " بربط هؤلاء الافراد المشتتين بمؤسسات جديدة غريبة عنهم لم يعرفوها ، مؤسسات تقمعهم وتكبتهم . وفي هذه المدن نمت وسادت الطبقة الوسطى حيث اخذ اللباس وتعميم الزى الغربي اهمية خاصة . (١٣٦) . يبدو الغرب وكأنه " آلة تعمم الشبه بين المجتمعات من دون كابح

---

(١٣٦) راجع : علي الشامي ، " في اصول تشكل العصبية الحضارية ، " الوحدة ، (بيروت) ، السنة ١ ، العدد ٥ ايلول ١٩٨٠ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

وتتوسل السيطرة اداة لهذا التعميم ." (١٣٧) كانت دعوة الغرب التمدينية تقوم على فرض حضارة مكتملة ومتميزة على مجتمعات مختلفة في سياقها التاريخي - الثقافي. ان هذه العصبية الحضارية الغربية الهجومية والمتفوقة التي تعبر عنها ايديولوجية الغلبة والاستعمار ارادت ان توسع الغلبة العسكرية - السياسية الاولية الى غلبة حضارية كلية شاملة ، هذا الجوهر الالحاقي للتعصب الغربي هو الذى ساهم في تنمية ردة فعل العصبية الدينية المحلية ولكن من موقع الدفاع . فحين تشعر الجماعة ان انقلابا حضاريا يجرى تحت اقدامها وبالقوة ، يزداد احساسها بأن ما يحدث من فرض لبديل كلي شمولي على حساب اصولها هي يشكل خطرا على هذه الاصول ، على الشريعة ، على الهوية والوجود ، وبالتالي فلم يعد امام الغالبية الشعبية سوى الحذر والهروب من الضعف العام الى القوة الالهية التي ما زالت محتفظة بوجودها الفاعل في رتابة الحياة اليومية وحركة العلاقات الاجتماعية .

كان من حق اولئك الذين يشعرون ان السيل " الذى لا يمكن دفعه او الوقوف في وجهه ، - السيل الغربي - قد جرفهم في اندفاعه وهم سائرون نحو هلاك محقق ان يستغيثوا ويحاولوا التخلص والبحث عن وسائل الانقاذ من هذا السيل الاوروبي الرأسمالي ، وكما يقول برهان غليون " فان رفض الاندماج في العالم الرأسمالي الجديد يعبر عن حقيقة عميقة تعكس رفض الجماهير التقهقر الى وضعية بربرية او عبودية او وضعية اقنان الارض التي تدفعها اليها الدولة الجديدة " (١٣٨) دولة ما بعد الغاء الخلافة ، دولة الاستعمار اولا ثم دولة الاستقلال ثانيا ، ان المجتمع الاهلي لم يتردد في رفضه المطلق لهذا التغريب وللخروج عن الدين ولم [illegible] امامه سوى التمسك بما يؤسس له ، للجماعة ، حياتها وكيانها ، وبالتالي سوف تلجأ الى الماضي بما هو " ذكرى القوة " فتتعصب له لتحتمي وتنتظر .

---

(١٣٧) وضاح شرارة ، بعض مشكلات الدولة ، مصدر سابق ، ص ١٠٥ .

(١٣٨) برهان غليون ، المسألة الطائفية ... ، مصدر سابق ، ص ٤٣ .

لقد شكل هذا الماضي ـ الملجأ رمزا لانفجار التناقض بوجه الحاضر الغربي . هذه العودة الى الماضي فسّرت غالبا على صورة سلفية بمعنى السير الى الوراء اى تكرار الحدث التاريخي في زمن لانهائي ، او هو جمود الحركة او اختصار للحياة بروتين العبادة ... (١٣٩) لقد كان التمسك بالدين ومكارم الاخلاق ، هذه الوحدة الاخلاقية بأوسع معنى يمكن ان نعطيه للاخلاق كسلوك وقيم ومعايير وضوابط معنويةوالتي ظلت المجتمعات العربية ـ الاسلامية ـ تتمتع بها كانت تضمن توفر الحد الادنى من الفعالية المطلوبة لضمان تماسك هذه المجتمعات ووحدتها . ان الفرائض الدينية والعبادات والعلاقات والاسس والممارسات الاسلامية عملت وتعمل على استمرار وجود المجتمع الاسلامي ككل ، واستمرار " الحالة الاسلامية " على مستوى الافراد والجماعات ممثلة بالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد . ان هذا " التقليد الاصولي " و " ترديد الظواهر الموروثة " و " الثبات والتقليد الجامد" على حد قول المتغربين ، ان هذا الانكفاء الديني ما هو الامرحلة من مراحل وشكل من اشكال المقاومة السلبية في مواجهة نمط التغريب والتفسيخ .

هذه المقاومة ليست الحل المثالي الافضل لكنها مرحلة تاريخية محددة دفاعية سمحت للمجتمع الاسلامي باعادة انتاج نمطه او نسقه الخالص (١٤٠) وعلى المستوى الثقافي ـ الاجتماعي ـ السلوكي القيمي . " لقد مرت تعبيرات المقاومة التاريخية لحركة الشعوب الاسلامية بمراحل مختلفة " كما يقول حسن الضيقة الذى يضيف بان " لكل من هذه المراحل خصائصها وسننها ، فهي تنتقل من حالة الهجوم والانتشار والتجدد ..." طارحة ... " تطبيق تواصلها مع النص القرآني الكريم في فترة معينة من التاريخ " ثم تعود هذه الحركة في مرحلة اخرى " الى الانكفاء

---

(١٣٩) انظر : علي الشامي ، " ايديولوجية المغلوبين ،" الفكر العربي ، السنة ٧ ، العدد ٤٢ ، حزيران ١٩٨٦ ، ص ٢١٣ .

(١٤٠) راجع : سعود المولى ، " قراءة اولية في مسألة التغريب ، بحث مقدم الى ندوة للمعهد الاسلامي في لندن ١٩٨٤ .

والتقليد ، مرددة ظاهرة ، الموروث ، وهي تحاول بذلك نفي الحاضر ومقاومته سلبيا ، مكتفية بتواصلها الفردى والجماعي مع النص القرآني . اننا هنا امام حركة منكفئة تبدو وكأنها قاربت الفناء الا ان ذلك لا يقود الى الفناء ...." (١٤١) ذلك ان التجربة التاريخية للنسق المجتمعي الاسلامي في اصطدامه مع الغرب اثبتت ان البنى الاخلاقية - القيمية - الثقافية ، العقيدية شكلت الاساس الذى بقي بعد تدمير البنى الظاهرية السياسية - العسكرية الاقتصادية - الاجتماعية ، وشكلت اساس مقاومة الجماعة وقاعدة اعادة توليد حركتها ولحمتها ووجودها ، فكلما تدمرت البنى الظاهرية أو ضعفت كلما اضطر المجتمع الاهلي الى احلال البنية الاخلاقية - القيمية - العقيدية محلها عبر استحضارها من الذاكرة الجمعية التاريخية بانتظار ان يسمح ميزان القوى باعادة توليد واصلاح نسيج البنى المتغربة في هذا البناء القاعدى للمجتمع والدولة .

منذ مطلع الربع الثاني من القرن العشرين اصبح الوضع الداخلي للاجتماع الاسلامي منهكا للغاية ، " واصبحت البنية الاجتماعية ، في غياب عصبية مركزية تفرض التوحيد السياسي ، وفي غياب علاقة اقتصادية مركزية تفرض التوحيد الاقتصادى ، وفي غياب سيادة وحدة ايديولوجية بعد عزل الشريعة الاسلامية ، اصبحت البنية الاجتماعية مجموعة من العصبيات الموسعة المحلية تنكمش كل منها في قوقعة تحاول داخلها الاحتماء من تيار الانحدار الجارف والحفاظ على ما تبقى من العلاقات القديمة ." (١٤٢) في هذه المرحلة ، وكما يقول عبد الله العروى ، " اخذ الغربيون بزمام الحكم فتحقق الخطر وانزوى الشرع تماما عن معظم مظاهر الحياة العامة ، انعزل الشرع في الواقع اليومي عن العدل والعمران . " (ان مثلث العدل - العمران - الشرع هو عماد التجربة السياسية - الاجتماعية الاسلامية .)

---

(١٤١) حسن ضيقة ، " موقف توينبي ...، " مصدر سابق ، الصفحة ٨٦ .

(١٤٢) سويدان ناصر الدين ، " الاصول الواقعية للكيانات ،" مصدر سابق ، ص ٤٦ .

يضيف العروى " ان السلوك الغالب في البلاد العربية .. كان يتميز بكثير من الحذر تجاه الادارة الجديدة لانها كانت افرنجية او متفرنجة اى مفصولة عن عادات الاهالي . فرغم الاصلاح والعدل النسبي والنمو العمراني المهم ، لم تتحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقي ... " (١٤٣) ذلك ان الاختلال التاريخي في العلاقة بين الدولة والمجتمع او بين العدل والعمران والشرع في التجربة التاريخية الاسلامية قد تم دفعه حتى نهايته مع دولة الاستعمار وخليفتها دولة الاستقلال الحديثة .

لقد استهدف التغريب في الدرجة الاولى ابعاد الاسلام عن المستويات السياسية والقانونية ، ففصل الدين عن الدولة يشكل شرطا هاما من شروط الحاق المجتمع الاهلي بالدولة الحديثة ، لكن الانفصال القديم بين الدولة والمجتمع والذى بقي مضبوطا الى حد ما بالشرع ، شكل حاجزا امام المشروع الغربي ، ذلك ان اشكال المقاومة تمركزت في المجتمع الاهلي والذى لم يستطع الغرب استيعابها او تغييرها ، ولكن عندما انزوى الشرع وعزل عن السيادة السياسية - الايديولوجية الدولانية ، فان الاجتماع الاسلامي الذى فقد مركز دورته الشاملة - اى الدولة - تفتت في حركة منفصلة عن تجزئة الدولة وظل يقاوم منكفئا في الريف والاحياء الشعبية وفي المدن التي لا تجد لحمة عامة . ان الانفصال عن الدولة واشكال المقاومة الاهلية الشعبية بقدر ما كان نتيجة للهجوم الخارجي ، كان شكل الدفاع المناسب الذى ابداه الاجتماع الاسلامي . (١٤٤)

---

(١٤٣) عبد الله العروى ، مفهوم الدولة ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ - ١٣٩ .

(١٤٤) راجع : نظير الجاهل ورفعت الضيقة ، " مأزق الدولة العربية الحديثة ،" السفير ، ٢٦ / ٩ / ١٩٧٩ .

٥ - كيف تم فصل الدولة الحديثة عن المجتمع الاهلي بدفع الاختلال القديم في علاقتهما حتى نهايته ؟

ان الدولة الحديثة القائمة على ابداع غربي ، ملزمة منطقيا بالتمثل القانوني للغرب ، بنقله ونسخه وتقليده ، فيجرى استبدال الشرع بالدساتير الغربية ، ويجرى ابعاد العلماء ورجال الدين عن المجالات الحقوقية والادارية لتحل محلهم النخبة التي تفقهت حديثا على مثقفي الاستعمار . ان هذه النخبة كانت نتاج اعداد دقيق من الرؤى والمؤسسات الغربية التي هدفت الى تأهيل هذه النخب لقيادة المجتمعات المفسخة التي سيجرى " تحريرها " من اصولها و لحمتها وعصبيتها التاريخية .

كان للغرب مهمة محلية ترجمت في " اعداد العقول " لمجتمع سلطوي هو مجتمع النخبة . هذه النخبة كانت شنتظر وتساهم في اضعاف النخب التقليدية وفقدان تأثيرها الحاسم في الساحة السياسية - الاجتماعية حتى يصبح بالامكان الانتقال السريع والكامل والنهائي للثروة والسلطة الى المجتمع النخبوى الحديث الناشيء . ان مجتمع النخبة هذا كان يتكون في المدن التي فقدت لحمتها وعصبيتها العامة . من هذه المدن صدرت تيارات التوفيق من جهة ، والتماهي والاندماج الكلي في الغرب من جهة اخرى . " أن المتغرب ظل يتحدث مع نفسه طويلا ولم يقدر الا على الاساءة اليها ، وبقيت المدن تحتويه ،تلك المدن - المرافيء او المدن - الممرات ، او المدن - الدول التي حطت الغلبة الغربية فيها اول اقدامها . وبفضل هذا النوع من المتغربين لم يعد التغريب وقفا على جهود فردية يائسة طموحة... بل تعدى ذلك الى ثقافة وايديولوجية مهمتها تعميم التغريب بتحويله الى فكر ومؤسسات ودول ، باختصار ،تحويل الغرب الى حالة داخلية . لقد تنامى خطر التغريب على الاسلام منذ اللحظة التي تمكن فيها الاول من الحصول على شرعية محلية تطوعت لمتابعة الجهود المضنية التي بذلها الفاتحون طيلة القرن التاسع عشر . وبذلك يكون التغريب قد تسرّب الى داخل الجسم الاسلامي ليعلن بداية تناقض الجماعة مع افرادها . ان ارتداء التغريب " شيابا اسلامية " كان يعني ان الستار الحديدى

الذى ضرب حوله بدا" يتهاوى .. " (١٤٥) لقد عمل الاستعمار على احكام ربط الاجزاء المنسلخة عن المجتمعات الاسلامية كالنخب ذات الثقافة التغريبية وكالقطاعات الاقتصادية والتجارية الحديثة ، بانظمة الغرب السياسية والاقتصادية والثقافية . واصبحت هذه الاجزاء المنسلخة مسؤولة عن توسيع دائرة الانسلاخ والتفكك والفوضى لكي تشمل الاجزاء السليمة والمقاومة الباقية من المجتمعات التقليدية من خلال انتاج سياسات حديثة " و تقدمية وتمدينية " سياسية واجتماعية واقتصادية وتربوية .. وللقيام بهذا الواجب ،افرزت الانظمة التعليمية الغربية " رجال الفكر " الذين اعترضوا على القيم التقليدية التي يتمتع بها النموذج التاريخي العربي ــ الاسلامي ، واضحى رجال الفكر الجدد يحملون ثقافة " هجينة " نصفها غربي ونصفها اسلامي تقليدى . ان وجود انصاف المثقفين على الساحة اسبغ شيئا من الاحترام والشرعية على عملية الانسلاخ والفوضى والتفكيك والتجزئة الجارية . وقد حدث في بعض الاحيان ان القيادة السياسية الجديدة استغلت قيم المجتمع التقليدى ومشاعره الاسلامية لغرض تعبئة المجتمع جماهيريا بهدف الحصول على المكاسب على المدى القصير . وما ان تمكنت هذه القيادة من تحقيق المكاسب كجلاء الاستعمار والاستقلال حتى اعلنت الحرب على تلك القيم والمشاعر الاسلامية عينها . (١٤٦)

لقد شق السيل الاوروبي طريقه ، فاذا عجز عن تحطيم كل السدود ، شق مجرى موازيا تاركا القديم ناضبا او يكاد ، وعلى العموم فقد آلت الاوضاع الى نوع من الازدواج والانفصام شمل معظم المؤسسات الفكرية التعليمية والسياسية والاقتصادية والادارية : " فالى جانب الفكر الديني قام الفكر العلماني والى جانب التعليم الديني قام التعليم الغربي ، والى جانب الحكم الفردى قام النظام

---

(١٤٥) على الشامي ، " ايديولوجية المغلوبين ،" مصدر سابق ، صفحة ٢١٦ .

(١٤٦) راجع : كليم صديقي ، " التوحيد والتفسيخ ،" العرفان ، المجلد ٧٢ ، العدد ٧ ، ايلول ١٩٨٤ ، ص ١٨ .

النيابي الحديث ، والى جانب النظم التقليدية في الادارة قامت الادارة الحديثة ، والى جانب نظام الانتاج الفردى والحرفي والعائلي والمهني ، قام نظام الشركات والصناعات الحديثة ، وهكذا في الاحياء السكنية والمساكن والملابس والمآكل " (١٤٧) ويعلق طارق البشرى على هذا الواقع الانفصامي والازدواجي قائلا عن هذه الحالة انها " لا يقوم بها عصر مخالف للعصر الاوروبي وان واكبه ، ولكن يقوم بها عصران مختلفان في مجتمع واحد ، وبها يختل النسق الاجتماعي وتتضارب معايير الاحتكام والشرعية ." (١٤٨) انها الفتنه حيث تضيع المقاييس وتنفرط التوازنات الاجتماعية وتصبح الجماعة جماعات متعددة متصارعة في مجتمع واحد . " ان تآكل القديم " كما يقول سعد الدين ابراهيم ،" كان بمثابة القتل البطيء وان لم يكن الاغتيال ، وولادة الجديد كانت بمثابة الولادة القيصرية المتعسفة لاجنة غير مكتملة النحو ان لم تكن مشوهه عضويا ." (١٤٩) كانت الشرعية الجديدة - شرعية السياسة الحديثة ومؤسساتها ودولتها ومجتمعها - ترسي دعائمها على حساب الشرعية التاريخية القديمة القائمة على ركني " الخلافة " ، " والشرع " المعزولين .

وكان الانكفاء على الماضي والتقاليد يمثل التمسك بالمثال الاعلى للعدالة والامن والوطنية . كان الدفاع عن الذات يأخذ بالضرورة شكل رفض للآخر الاجنبي او للمحلي الراغب في التمايز . " اذ كانت العامة تراهن في سبيل فرض الاستسلام على الفئات الجديدة الممتازة ، التي تهدد باحتكار السلطة و الخبز معا ،تراهن على امكانية وقف تطور هذه الحركة التغريبية ،وتعلن من اجل ذلك ما يشبه الحرب المقدسة ضد اولئك الذين اصبحوا يمثلون حصان طروادة او القناة التي يأتي منها الشر ولذلك وما كان لدى العامة وهي تشهد خيانة السلطة وانفراط عقد الاخوة الا

---

(١٤٧) طارق البشرى ، " نخن بين الموروث والوافد ،" المستقبل العربي ، السنة ٥ ، العدد ٥٨ ، كانون الاول ١٩٨٣ ، ص ١٣١ .

(١٤٨) المصدر نفسه .

(١٤٩) سعد الدين ابراهيم ، " مصادر الشرعية في انظمة الحكم العربية ،" المستقبل العربي ، السنة ٦ ، العدد ٦٢ ، نيسان ١٩٨٤ ، ص ١٠١ .

ان تلجأ الى الاولياء والقديسين وتحتمي وراء النصوص المقدسة " كما يرى برهان غليون.(١٥٠)

مقابل هذا الشعور الحاد بالاقتلاع والقهر والمحق والسطوة والغلبة الذى احست به الجماعة العامة من خلال مواجهتهم لعملية " التمدن والتحضر والعمران " القسرية عبر الغرب مباشرة او بالوكالة ومن خلال نماذجه المحلية من مؤسسات وافكار ومثقفين ، مقابل هذا تشكلت سلبية الجماعة وانكفاءها على مقومات هويتها ولحمتها التاريخية المقاومة ، فاذا كانت القوة والعصبية والغلبة مفقودة من حاضر الجماعة مختزنة في ذاكرة الماضي ، فلا عجب ان يصبح الماضي " موضع الفرادة والانفصال والتمايز والحصن الذى يدرأ عن المجتمعات خطر التجانس والانخراط في نمط عام . انه ما يعادل الذات او الانا بفرادتها التي تعني وجودها نفسه ." (١٥١) آل منطق تجربة الغالب الاوروبي في قلب الزمان ومحاولة ارساء شرعية جديدة ينقلها نقلا عن نموذجه الحضاري مدمرا كل ما يعيق تغلغل سيطرته في ثنايا المجتمع الاهلي المغلوب ، كما يقول وضاح شراره " الى تجسيم مثال للدولة والسلطة لم يسبق لهذه المجتمعات ان عرفته . هذا المثال للارادة الكلية او اللفياثان الحديث " Leviathan (الوحش الذى يلتهم كل ما يطاله) يقوم على الترابط العضوى بين صعد الحياة الاجتماعية المختلفة ، من سياسية وحقوقية وادارية ومالية وثقافية وعسكرية وتقنية ، الخ ... ،كما يقوم على حلول " السياسة " في هذه الصعد جميعا ." (١٥٢)

---

(١٥٠) راجع : برهان غليون ، المسألة الطائفية ... ، مصدر سابق ، ص ٤٢ .

(١٥١) وضاح شراره ، بعض مشكلات الدولة ... ، مصدر سابق ، ص ١١٣ .

(١٥٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

ان الجماعة لم تكن قادرة على القبول بهذا التحول والاعتراف بشرعية غلبته . ولكن طبيعة الغلبة السياسية العسكرية لم تكن تسمح لها باكثر من عملية رفض سلبي لشرعية السياسة الحديثة ، دولة ونظما ومؤسسات وقوانين ، وانكفاء على ماضي القوة وتعصب للتقاليد والقيم هو السلاح الوحيد والسلبية المنتجة الاخيرة . ان الوعي البدائي الذى يتمتع به الناس كاف ليجعلهم ينتبهوا حين يطالبون بالتخلي عن قيمهم واطاعة سلطات وسياسات خارجة عن ذاكرتهم الجمعية التاريخية ومتناقضة معها . ففي مواجهة خروج الدولة عن الدين عبر الغاء الخلافة وتقليص الشرع وعزل العلماء ، خرج المجتمع عن السياسة الحديثة وتعصب للذات . لقد استبطنت الجماعة هزيمة السياسة الشرعية وكبتتها في الدين .

وعلى هذا الاساس " كان تاريخ الخروج على المستعمر هو تاريخ التواصل مع الشرع وتاريخ الرضوخ والاذعان والتماهي بالمستعمر هو تاريخ الخروج عن الشرع." (١٥٣) وفي مواجهة استئصال بطيء وحاد للاسلام لم يعد التوفيق القانوني والمؤسساتي الا تنازلا للشرع امام التغريب وبداية قبول بهذا الاخير في الوقت الذى اصبح الغرب فيه دولة محلية قطرية ومجتمعا حديثا وايديولوجية قومية وتجزئة حقيقية . لقد استنفر الغرب كل قواه لكي يلغي خضوع السياسة للدين من خلال الشرع ، ولكي ينفي عن هذا الاخير قدرته في انجاب القوة للجماعة المغلوبة والمقاومة .

لقد تنوعت حالات الصدام مع التغريب واشكاله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية طبقا لزمان ومكان المواجهة وحسب موازين القوى، ولكن التعصّب للدين ، أو عصبية تحصين الذات في ظروف فقدان القوة كان تطويقا لفشل المقاومات الاخرى ، سوف تنمو ردة فعل الجماعة المغلوبة وتعلن عن نفسها في ممارسة عملية ونظرية يكمن في تفاصيلها الصغيرة عصب المقاومة والممانعة امام واقع الغلبة . أن ايديولوجية المغلوبين تبني الحصن للذى يحمي المجتمع الاهلي من هزيمة " السياسي " وتؤسس ارادة التمايز عن الغرب الغالب . وبهذا المعنى يظهر التعصب كعلاقة فارقة تكشف الجماعة بواسطتها على موقفها الرافض للامر الواقع .

---

(١٥٣) حسن الضيقة ، " في الفكر السياسي الماركسي ،" مصدر سابق ، ص ٣٥ .

الفصل الرابع

تجربة التقدم العربي الراهنة : فتنة الحداثة

استقلت الدول العربية و " تحررت " من الاستعمار بين ١٩٤٠ و ١٩٦٠ وانتقلت السلطة من ايدى المستعمرين الى ايد " وطنية " . ان هذه السلطة كانت كلية شمولية امتدت سيطرتها على كافة المستويات المجتمعية ، اما وسيلة ارتقاء هذه السلطة الجديدة فكانت الى حد كبير العلم والتربية ونظام التعليم الحديث الذى نمى وتوسع خلال فترة الاستعمار . واذا كان المطلبان الاصلاحيان الكبيران للمفكرين النهضويين منذ نهاية القرن الماضي هما اصلاح المؤسسة السياسية من جهة ، واصلاح التعليم والتربية من جهة ثانية فان تحقيق هذين المطلبين كان ركيزة لبناء واستمرارية وهيمنة مجتمع النخبة ـ نخبة الدولة والمجتمع الحديثين . وهذا ما سنوضحه في هذا الفصل .

سنحاول القاء الاضواء على مجتمع النخبة هذا وعلى سياساته الثقافية والتنموية وايديولوجيته واطروحاته النظرية التي سندت سياساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية في سياق تجربة التقدم العربي المعاصر للوصول الى الاهداف المعلنة الكبرى من اصلاح ونهضة وتحرر وحرية ووحدة وتحديث وقوة واستقلال وتمدن ...

سنخضع بعض هذه الشعارات والاهداف والوسائل للنقد والتقييم من خلال قراءتنا لبعض اراء المفكرين العرب في السنوات القليلة الماضية حول تجربة التقدم العربي الحديثة وصولا الى طرح الاسئلة والفرضيات حول ما يطلق عليه اليوم في الادبيات الفكرية " بعصر الازمة المفتوحة " او " الانهيار الشامل " او " الانحطاط المعاصر " او " الانكشاف الكلي " او فشل التحديث والعصرنة " ، او " المأزق التاريخي " او ازمة التقدم العربي " فاختلفت التسميات والمعنى واحد .

يمكن فهم ايديولوجيا التقدم والحداثة والتي تبنتها واعتنقتها النخب الحديثة ، فهما وتأويلا " داخليا " " اراديا وذاتيا " اى وكأنها عملية ذاتية

ارادية تسير وفق " حتمية " لها منطقها الداخلي الذى لا يقبل التغيير . هذا الفهم هو الطرح السائد والمهيمن لاغلبية من " المثقفين والمفكرين والباحثين والخبراء " المعاصرين وان اختلفت التنويعات والتعديلات على نموذج التقدم والتي لا تخل بالاصول والمسلمات المقبولة " كونيا " وضمن هذا الاطار نجد مفهوما مركزيا يجسد مركز الثقل لشبكة المفاهيم العصرية وهو مفهوم البناء القومي Nation-Building ان المنطق الباطني لهذا المفهوم يعتبر الدولة في العالم الثالث ضرورة لقيادة المجتمع نحو التلاحم الداخلي Social-Integration والتقدم الحضارى Progress . ان هذا المفهوم المرتبط عضويا بمفهوم بناء الدولة وبمفهوم العقلانية والحداثة شكل حجر الزاوية في ايديولوجية " تقدمية " تشرّع اى تشكل مصدر لشرعية تكون الدولة الحديثة ، ذلك ان تعميم نموذج الدولة القومية الجديثة هو " الغاية الطبيعية " للمجتمعات البشرية تاريخيا .

ان هذا النموذج الوافد قد تمّ تأويله من قبل النخب المحلية الحديثة انطلاقا من حاجاتها الخاصة في السيطرة ومواجهة النموذج التاريخي الاسلامي ونفيه . ان هذا التأويل لنموذج الحداثة قاد الى جعل بناء الدولة محور النشاط التاريخي للمجتمع ، لا بل قاد الى توكيل " الدولة الحديثة " باعادة تشكيل المجتمع بأكمله . ان هذا التحوّل في مركز ثقل السياسة والمجتمع لصالح الدولة كان يقضي بأن تكون الدولة ، دولة المجتمع / العامة / الجماعة دولة حيادية متعالية مجردة عن المجتمع الهوى . هذه الاداة الصالحة العادلة من خارج المتخلف هي اداة تجديد المجتمع واخصابه ورقيّه ، لكن هذه الدولة في نفس الوقت هي نتاج وولبدة التاريخ : تاريخ التقدم . كان من الطبيعي ان تأخذ الدولة الجديدة العربية هذه الايديولوجيا وتجيّرها لصالحها " فتعلن نفسها دولة التحرير والتقدم والتحديث ، دولة تحرير المجتمع وتأهيله ، اى الارتفاع به الى مستوى العصر وادخاله في حلقة التاريخ ." (١٥٤) ان هذا التأويل الداخلي للتقدم سعى الى رأب صدع الزمن بين القديم

---

(١٥٤) برهان غليون ، " الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي ،" المستقبل العربي ، السنة ١٠ ، العدد ١٠٦ ، كانون الأول ١٩٨٧ ، ص ٢٧ – ٢٨ .

والحديث ، هذا الزمن الذى انشق بفعل صدمة المدنية الاوروبية وبفعل التقدم الغربي الذى اصبح تقدما انسانيا عالميا عصرويا ينبغي اللحاق بركبه ، فبالنسبة " لنموذج الحداثة " فان للتاريخ مسارا واحداً وللتقدم خطا واحدا ، وما الاختلاف بين المجتمعات والمدنيات الا هامش زمني يمكن عبوره عبر الجسر الغربي . تصبح ، والحالة هذه ، ايديولوجيا العالم والتاريخ والانسان ، دين التقدم ، مصدرا " داخليا " للتشريع والشرعية بكل ما تحتويه من حداثة وعصرنه وتنمية ، فعالمية قوانين التغيير الاجتماعي مسلمة عالمية " علمية " لا تقبل الجدل ، وكذلك عملية التغيير الفكرى والقيمي وفي انماط الحياة والسلوك . اضحت ايديولوجية الحداثة الحل السحرى لفهم الواقع " المتخلف " وتطوره . حسب نظريات الحداثة فان المجتمعات المتخلفة في العالم الثالث عموما وفي العالم العربي - الاسلامي خصوما ، تتحوّل بصورة مستقيمة من الحالة التقليدية الى حالة انتقالية الى الحداثة . ان هذا الطرح الذاتي الارادوى يعالج المشكلات الرئيسية في مجتمعات " متخلفة وتقليدية " بوصفها مسألة خصائص معينة داخلية لدى تلك المجتمعات معزولة عن اى اطار يلحظ صراع الحضارات والثقافات على الهيمنة والغلبة العالمية ، لهذا يتم التركيز على العوامل الداخلية الثقافية والتربوية والفكرية والقيميه والابنية الاجتماعية وانماط الحياة والسلوك ، ويتم تصوير التغيير والتحدث عبر معايير ثنائية متناقضة مجردة ومثالية : تقليد / حداثة ، دينية / علمانية ، ويصار ، والحالة هذه ، الى معالجة التغيير كعملية تؤدى الى حالة مكتملة نهائية للمجتمع عبر سلسلة من المراحل الضرورية والشبه - حتمية وصولا الى نسخة أمينة لنماذج مجتمعية قائمة هي نماذج غربية . ومن اوضح الامثلة على هذه التفسيرات الداخلية التي اسسها مفكرون غربيون وتبناها العديد من الكتّاب والمثقفين العرب والعالم الثالثين استنادا الى المقولات الام وهي : (١) Daniel Learner:

The Passing of Traditional Society , 2958 (زوال المجتمع التقليدى)

(٢) (مجتمع الانجاز) David Maclelland, The Achieving Society , 1960

(٣) (مراحل النمو الاقتصادى) W. W. Rostow, Stages of Economic Grouth, 1960

ونجد مراجعة قيّمة لها في كتاب بريان ترنر : ماركس ونهاية الاستشراق (١٥٥) .

---

(١٥٥) بريان ترنر ، ماركس ونهاية الاستشراق ، ترجمة يزيد صايغ ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ ، ص ١٧ - ٢٢ .

هذه المؤلفات الغربية تماهي مع ايديولوجيتها عدد كبير من المثقفين العرب المعاصرين الذين انتجوا وينتجون رؤى متطابقة الى حد كبير مع المقولات الغربية ، ان ايديولوجية " التقدم هذه هي شبكة معقدة من المفاهيم المتلازمة والمرتبطة كمفاهيم الدولة ، المجتمع المدني ، العقلانية ، العلمانية ، الديمقراطية ، التصنيع ، التنمية ، العائلة .. الخ وتجسد ذاتية حضارية اوروبية مركزية Eurocentrism تنظر الى المجتمعات اللا - غربية من زاوية تجربتها الخاصة المميزة . هذه " الافكارية " تبنتها ايضا النخب الحاكمة " ومجتمعاتها " الحديثة التي اسستها الدولة القومية الجديدة .

- ١ - كيف تماهى المثقف النخبوى الحديث مع ايديولوجية الحداثة التغريبية ؟

في ظل التخلف الشامل الذى يصدم هؤلاء المثقفين لا يبقى من حل لمعالجة هذا التأخر " المخيف " عن النموذج الحديث و " الارقى " الا التغيير الشامل والثورة الشاملة لحل مشكلات " الخرافة والغيبية والاتكالية والعجز والتقليد والكسل والتعصب والعدوانية والماضوية ... " التي تنخر المجتمعات . ان المثقف الحديث هو كل من نال " بركة " النظام التعليمي الجديد وهو كان في الكثير من الاحيان اشبه بتقني المعرفة العلمية كما يدعوه سهيل القش الذى يقول عن هذا المثقف النخبوى المتخصص ، هذا الطبيب او المهندس او المحامي او الاستاذ " يجد نفسه في قطيعة مع جذوره التراثية ومع مضامين الايديولوجيا العملية وذلك في سياق تكونه كمثقف فرد . بهذا المعنى يكون نشوء المثقف ملازما لخروجه من مجتمع المغلوبين لكي يقدم نفسه بعد بلورة معارفه الجديدة كتقني في خدمة السلطة الجديدة . ان هذه الحركة الاولى ... تضعه ، بعد تكونه ، في قطيعة مع المجتمع التقليدى وكتل العصبيات من جهة ، كما تضعه على طريق تسلق معابر السلطان الحديث الذى يحتاج لامثاله ." (١٥٦) ان الدولة الحديثة والجديدة اخذت على

---

(١٥٦) سهيل القش ، " المثقف والسلطة في المجتمع العربي ،" السفير ، ٢٩ / ٨ / ١٩٨٧ ٢٩ / ٨ / ١٩٨٧ .

عاتقها مهمة اعادة تشكيل مجتمعها على صورتها ومثالها " الحديث والتقدمي " لذلك فهي تحتاج الى كافة انواع المثقفين / التقنيين في مشروعها التاريخي . ويقول سهيل القش " هكذا يتحرر المثقف الحديث من عبء تمثيل الحركة الجماهيرية ومما نعتها للغالب ويتجه ليصبح ممثلا للغالب ــ وخواجا السلطة او حاجب السلطان.. انه يستند في وضعه الوسيط الجديد بين السلطة والشعب الى سلطة شكلية يستمدها من فوق : سلطة العلم والثقافة العصرية التي تحاول ان ترث وتنافس سلطة المثقف الشعبي (العضوى) ."(١٥٧)

ان تماهي المثقف المحلي ، مثقف مجتمع النخبة السلطوى مع مقولات ايديولوجية الغلبة الغربية ومع وكلائها المحليين السلطويين هو امر لم يخضع بعد للتحليل الدقيق .

ما هي القاعدة المنهجية التي يقيس عليها المثقف الحديث مقولاته " العلمية ــ العقلانية " ؟

يحتل مفهوم الحديث / الحداثة ومفهوم القرون الوسطى قاعدة المنهج في البحث التاريخي والفكرى الفلسفي والاجتماعي والاجتماعي ــ النفسي ، القروسطوية المرادفة لسيطرة الدين ، والحداثة المرتبطة بوضعية عقلانية . ان المثقف المستعمر (بفتح الميم ، وهذا التعبير لفرانزفانون) لا يطرح اى تساءل حول علمية هذه المفاهيم . وعلى الفكر العربي ــ حسب المثقف الحديث ــ ان يدخل في العصور الحديثة عبر تبنيه المفاهيم التي وضعتها العلوم الاجتماعية الناتجة عن التجربة التاريخية الاوروبية من النهضة الى الثورة الصناعية . و " الحديث " دائما هو في مدى التوافق مع المفهوم الذى تعلمه في الكتاب الاوروبي الذى يقدم

---

(١٥٧) سهيل القش ، في البدء كانت الممانعة ، مصدر سابق ، ص ٩٤ .

صورة ايديولوجيه للعلم . لكن الصورة الايديولوجية تصبح العلم بعينه ، اى المرجع الاخير ، فالقومية والامة والدولة والديمقراطية .. مفاهيم تكتسب تعريفات العلم ويستعيدها المثقف المستعمر قوانين علمية وينصح بالعودة اليها في كل مناسبة لرسم طريق الخلاص . يصبح المفهوم محركا للتاريخ ويجرى اسقاط والحاق المفاهيم بأوضاع لم تدرس تاريخيتها وواقعها ووظائفها من الداخل اى من زاوية فهم استمراريتها كبنى قائمة وفهم مؤسساتها كالدين والطائفة والقبيلة والعشيرة والعائلة . لذلك تدخل هذه الامور كالاسلام والعلاقات العائلية والعشائرية والملية بالنسبة لبعض الماركسيين في باب ما قبل الرأسمالية او في نمط الانتاج الاسيوى او الاقطاع الشرقي ، اى في قطاع ما قبل التاريخ ، هذا القطاع المرسح لدخول التاريخ عندما تعمم العلاقات الرأسمالية او عندما يقفز عنها بثورة اشتراكية . وتدخل هذه البنى والمؤسسات (القديمة) بالنسبة للتحديثيين الليبراليين في تصنيف ابسط هو قطاع التخلف المترسب من القرون الوسطى . وتصبح المصطلحات (المفاهيم : التخلف ، القروسطوية ، اللاتاريخية ، الغيبية ...) في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتربوية سحرا قادرا على تفسير مختلف الظواهر النفسية والاجتماعية والاقتصادية كالعنف والكبت والعقد النفسية والغيبية ، وتصبح قاعدة لتصنيف السوي والمرضي ولتحديد التقدم والتأخر .

هنا يختزل التاريخ حتى الالغاء في الغرق في المركزية الاوروبية (١٥٨) كما يقول وجيه كوثراني .

ان المثقف المستعمر المغلوب ثقافة والمتماهي مع الغالب في نمذجة التمدن والتحضر ، تماهى مع مشروع البناء القومي بما يتضمنه من تكوين للامة - Nation Formation وتأسيس للدولة الحديثة حول النموذج المهيمن للدولة ـ الامة Nation State

---

(١٥٨) راجع : وجيه كوثراني ، " الاسلام والمركزية الغربية ، " مصدر سابق ، ص ٢٦٢ - ٢٦٦ .

، الدولة هنا بمعنى النموذج العام للدولة الحديثة ولطبيعة السيادة والحكم والسلطة لا بمعنى الدولة القومية كما في الادبيات العربية الحديثة التي تعني توحيد الدول القطرية او تجاوزها . ان كل دولة عربية قطرية تعتبر نفسها من حيث البنية دولة قومية ذات سيادة وذات سلطة مستمدة من الامة او الشعب . لقد تماهى المثقف الحديث مع الاصول المرجعية لعمليات البناء والتكوين والتأسيس وصدع بالامر الواقع وبغلبة هذه النماذج وبشروطها النظرية .

مع توسّع التعليم واتاحته لشرائح الطبقة الوسطى وحصول نوع من الحركية الاجتماعية في عقد الستينات وما بعدها ، فان المثقف الحديث مع ازدياد اعداد المثقفين والتقنيين تلبية لحاجات المؤسسات المستحدثة لبناء الدولة والمجتمع الحديثين ، حاول الخروج والتمرد على السلطة . اخذ هذا التمرد طريقه عبر شكلين :

١ - " تمرد ايديولوجي ثقافي سلبي يقذف بالحاجب (حاجب السلطان) المثقف على طريق نقد ونَضح قوانين السلطة وقيم المجتمع ضمن حركة خروج جديدة من مجتمع السلطة بعد ان كان خرج سابقا من مجتمع المغلوبين .

٢ - تمرد سياسي ايجابي يحاول ان يتخطى مرحلة النقد الفكرى ضمن حركة عكسية للدخول مجددا في المجتمع ، مجتمع المغلوبين هذه المرة ، ومجتمع الحركة الجماهيرية المناوئة للسلطة . ان هذا التمرد يكتسب بعده السياسي من تمرد آخر يقع خارجه ويحتويه هو تمرد الجماهير . هذا الانخراط الجديد لاعادة اللحمة المفقودة بين الايديولوجيا العملية - الشعبية والايديولوجيا النظرية للمثقف المتمرد تعكس مشكلة هذا المثقف في تمرده وليس مشكلة الجماهير التي بقي مثقفوها وسطها ، لذلك تتضح في سياق انخراطه السياسي في الممانعة الجماهيرية ، صعوبة هذا المسار الذى يبدأ بتناقض الايديولوجيا النظرية التي يحملها من معلوماته الكتبية ، والايديولوجيا العملية التي تحملها الحركة الجماهيرية انطلاقا من ماضيها السحيق الذى تستمد منه عناصر

تماسكها ومما نعتها في وجه الغالب ، كما يقول سهيل القش ." (١٥٩) ان المثقف المتمرد عبر الشكل الاولى يبقى بعيدا عن نبض الناس / العامة ويبقى بعيدا معرفيا وايديولوجيا وعمليا عن المقاومة التاريخية التي ابداها ويبديها المغلوبون تجاه الغالب .

" مع مرور الزمن - كما يقول الطاهر لبيب - يتفطن المثقف الى ان ما اكتسبه من معارف لم يزده ادراكا للواقع او عمقا في تحليله ولا قدرة على تغييره . والنتيجة الاساسية هي ان المثقف ليس محاصرا فحسب ، بل يحاصر نفسه بمعرفته وانتاجه ." (١٦٠) ان هذا الحصار الذى يعانيه المثقف هو حصار من العامة لانه بعيد عن ايديولوجيتهم العملية المغلوبة ، وهو حصار من السلطة السياسية التي ترفض نصه الناقد ، لذلك فان اغلبية المثقفين الذين يتمردون يقبعون داخل الخيار الاول اى خيار التمرد السلبي الذى ينقد المجتمع المتخلف والسلطة المستبدة معا ، اما الخيار التمردي الايجابي في العودة الى المجتمع الاهلي المغلوب فهو خيار صعب يعاكس التيار النقدي المهيمن . ان معرفة وثقافة المثقف تحاصره ايضا لانها مستمدة من " الخارج " ، من خارج الانموذج المعرفي الاصيل وخارج التاريخ المحلي والتجربة المجتمعية للجماعة المقاومة ، ان هذه الثقافة - المعرفة تجعل من " المثقفين " - وحتى لو احسّوا با على درجات التعاطف والمودة تجاه الاغلبية الشعبية المغلوبة والمهمشة - غير قادرين موضوعيا على حمل مشروع ثوري تغييري ناجع لان التغيير الحقيقي لا يكون الا من الداخل ، من العامة من تاريخهم وسياقهم المجتمعي العقائدي ، ولان التغيير لا يمكن الا ان يكون هامشيا برانيا اذا اتى من

---

(١٥٩) سهيل القش ، في البدء كانت الممانعة ، مصدر سابق ، ص ٩٦ - ٩٧ .

(١٦٠) الطاهر لبيب ، " العالم والمثقف والانتلجنس ،" المستقبل العربي ، السنة ١٠ ، العدد ١٠٤ ، تشرين الأول ١٩٨٧ ، ص ١٣ - ١٥ .

فوق ، من مجتمع النخبة الحديثة او مجتمع الدولة او مجتمع الحزب . ان فشل مشروع النهضة وانهيار تجربة التقدم العربي المعاصر انما يعود من جملة ما يعود الى ان هذه النهضة وهذا التقدم كان تقدما ونهضة لمجتمع جزئي فوقي هو مجتمع الغلبة النخبوي الحديث ولدولته الحديثة بينما كان تفسيخا وتفكيكا واختناقا وفتنة لمجتمع الاكثرية الشعبية ، ولن تنجح اية عملية تغيير وحل مشاكل الامة الكبرى ما دامت التبعية والغلبة الشاملتين موجودتين وما دام الانفصام والصراع المجتمعي بين مجتمعات وجماعات الامة الواحدة قائما .

ان مشكلة المثقف الحديث المخلص والواعي هي انه عندما يتغلت احدهم من الـ الشبكة المعرفية التي تنسجها الرؤية الاوروبية الايديولوجية لمكونات ومقاييس التقدم والتحديث والتأخر والتخلف والعصرنة والقروسطوية والتي تحاصر حركته ووعيه ، ويتعاطف مع حالة الشعوب " المتخلفة " العالم ثالثية ومع تاريخها وثقافتها المغلوببين ، فانه سرعان ما يعود مسرعا ليتكور وليستوعب من داخل غابة الخيوط الاخرى لهذه الشبكة المنسوجة المغلقة باحكام من مفاهيم ومعايير التقدم والحداثة .

منذ الخمسينات ، منذ فترة الاستقلال والتحرر الوطني والبناء القومي تمّ استلهام " الحمى الايديولوجية " التي استعرت في الغرب ، وتمحورت تلك المرحلة حول " السياسة " كمفهوم يرادف مفهوم السلطة فدارت كل اشكال الخطاب العربي حول مفهوم الثورة وحول عمل الدولة الثورى في تغيير المجتمع ودخول التاريخ العصرى ، وحول دور الطلائع والنخب الثورية .

ان هذه المرحلة تعترف بسلطة الثقافة الاوروبية وان كانت تعلن في نفس الوقت الرفض الصريح لاوروبا المهيمنة ، لكن حتى هذا " الرفض كان مصدره النظرى اوروبا نفسها . " ان المفهوم والعقل والثقافة والمنهج المعرفي الاوروبي ما زال يمثل ميزان قياس تتم به قراءة التراث . وما زال التراث والتاريخ والواقع العربي اسيرا تابعا للرؤية التي تحددها الاداة المعرفية والتي تشكل السلطات المرجعية لتصنيف الفكر العربي . كل الثنائيات = مادية مثالية ، عقل لا عقل ، تاريخ

لا تاريخ - وكل الادوات المفهومية الاوروبية الاخرى - طبقة ، دولة ، ابستمولوجية ، قطيعة ، اشكالية - تنحو مثل منحى المثل الافلاطونية وتأخذ كيانات ميتافيزيقية خارج السياقات التاريخية والوقائعية فتصبح هي الصورة الاصل والماهية النهائية التي يتوجب على كل الثقافات الاخرى قياسها عليها لذلك تتنوّع القراءات بتنوع الادات المفهومية المتبناة كما يعتبر عبد الحكيم اجهر ." (١٦١) ومن هذا المنطلق فان كل الصراعات التي دارت خلال العقود القليلة الماضية كانت ضمن نطاق مجتمع النخبة وتياراته الايديولوجية والمعرفية ولم تكن لتخرج عنه ، فالصراع كان يتم على ارضية نمط ثقافي واحد وان تعددت تلاوينه واتجاهاته وهو نمط الحداثة والتقدم الجامع لمختلف المدارس ، لذلك فان ما يسمى بالمعارضة لنظام حكم ما لم تكن لتخرج الا جزئيا عن المفاهيم السائدة لتعود وتتصالح وترضخ بالاصول النظرية المرجعية وبشبكة المفاهيم التقدمية الحديثة التي يجد فيها الحكم والمعارضة ، على السواء ، مصدر شرعية وجودهما ومحاولاتهم التغييرية .

- ٢ - الحصاد :

بعد اكثر من ثلاثة عقود من " وهم " البناء القومي وبناء الدولة الحديثة لم يتحقق الهدف المنشود بل تحقق عكسه ، النموذج الذى نتج عن هذا البناء يكاد يتعارض من جميع جوانبه مع نموذج " الاصل " المحتذى ، فالسيادة الوطنية تحوّلت الى تبعية عالمية شاملة ، والشرعية الداخلية تحوّلت الى حكم القوة ، والتنمية والتلاحم الداخلي الى تنمية للتأخر والى تفكك اجتماعي وطني قومي متزايدين ، ولم تشهد المجتمعات بفضل الدولة لا ادارة عقلانية للموارد والتوزيع ولا اندماجا

---

(١٦١) عبد الحكيم اجهر ، " المثقف العربي وسلطة الثقافة الاوروبية ،" الوحدة ، السنة ٢ ، العدد ١٤ ، تشرين الثاني ١٩٨٥ ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

للمجتمع في السياسة والسياسة في المجتمع . لقد تراجع الطابع القانوني للسلطة وظهرت الدولة الحديثة ، وخاصة في اوقات الازمات ، على حقيقتها اى قوة اكثر همجية واكثر انحطاطا من " الامبراطورية " التي سبقتها ، واقل حداثة وتقدما من العديد من وجوهها من نموذج الدولة السلطانية او المملوكية القديمة . نتساءل مع برهان غليون :" كيف حصل ذلك ولماذا اصبحت دولة البناء الومي ، دولة الخراب القومي ؟ ولماذا تحوّلت دولة المجتمع والامة الى دولة العداء للمجتمع والقهر للامة ؟ كيف اصبحت الدولة الوطنية وكالة دولية وقوة اجنبية ؟". (١٦٢)

ان العالم العربي لا يبدو اليوم ذلك العالم الذى بشّرت به النظرية الاصلاحية او الثورية او التوفيقية او القومية او التقدمية ، ودعت ونظّرت له ودمرّت من اجله هذا الجانب او ذاك من مظاهر الوجود العربي ـ الاسلامي التقليدى. لم يصبح هذا " العالم " عالما مستقلا مكتفيا بذاته ، لم يصبح قوة موحدة سياسيا ومستقلة ، ولم يصبح قوة صناعية محلية قائمة بذاتها ، ولا هوية ثقافية مستقلة متماسكة متميزة قادرة على تحقيق اهدافها ومثلها ورسالتها وارادتها من ذاتها ، باختصار : لم يتحقق الاستقلال " الحضارى " الذاتي وهو ابسط مبادىء قيام المجتمع ـ الامة ، ولم تتحقق اية اهداف النهضويةقومية كبرى.

لا بد ، في صدد فهم هذا الانحطاط المعاصر ، من العودة الى اطرنمودجية مرجعية مطروحة في الساحة الفكرية لتحليل العوامل التاريخية والمجتمعية التي انتجت ولا زالت تولد واقع التخلف العربي وتعيد ايضا انتاج الانهيار والتدهور والتبعية .

---

(١٦٢) انظر : برهان غليون ، " الدولة والنظام العالمي "، مصدر سابق ، ص ٢٨ .

٣ - نموذج التحديث ونظرياته :

تفترض نظريات التحديث والعصرنة ان هناك عددا من العوامل الذاتية والموضوعية " المحلية " التي تتسبب في خلق واقع التخلف العربي وترسيخه ، وان عدم الاستقرار والتخبط العربيين مصدرهما الصراع القائم في الاساس بين المؤسسات والقوى والافكار التقليدية والموروثة وبين موجة التحديث والعصرنة والعالمية الشمولية التي تعم العالم . تصنّف هذه النظريات المجتمعات العربية بانها عموما مجتمعات تقليدية رغم كل التحولات الكبيرة التي طرأت عليها خلال السنوات الماضية، وان المجتمعات العربية لم تحسن بعد استخدام التقنية والنظم الحديثة ، ولا يزال يهيمن عليها الفكر الغيبي الاستسلامي امام قضية تغيير الواقع ، وهي بالتالي في جوهرها لا زالت مسيّرة بالعلاقات القبلية والروابط العشائرية والسلطة الابوية ، وتشكو الانظمة السياسية العربية من غياب الديمقراطية وتتحكم فيها الصفوة الارستقراطية والاوليغاركية ، وتمتاز هذه المجتمعات بغياب العقلنة والتمايز البنيوي والتخصص الوظيفي .

ان الانسان والمجتمع العربيين لا يزالان ، حسب هذه النظريات ، تقليديين في فكرهما وسلوكهما السياسي ونشاطهما الاقتصادي وقيمهما الاجتماعية وهذا ما يفسّر ويشرح التدهور والتخلف العربي الراهن .

بعكس المدرسة الاستشراقية المتشائمة من التغيير نظرا " لسرمدية " الخصوصيات الثقافية المجتمعية العربية - الاسلامية ، فان مدرسة التحديث تفترض ان الواقع السائد طبيعي وان المرحلة الراهنة هي مرحلة دنيا في سلم التطور وقد سبق للدول الصناعية المتقدمة الآن ان عايشت هذه الظروف السيئة من قبل . ان الدول الاوروبية الرأسمالية كانت السباقة الى مرحلة العصرنة لذلك فان الانظمة الغربية الرأسمالية هي المعيار والانموذج للدول الاخرى ، فالعصرنة حركة كونية ديناميكية ثورية لا يمكن صدها او مقاومتها وستغلف المجتمعات العربية عاجلا

ام آجلا . ومن الكتابات العربية التي تحلل الواقع العربي على اساس نظريات التحديث كتاب : مصطفى حجازى التخلف الاجتماعي : مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور (١٩٧٨) ، حليم بركات : المجتمع العربي المعاصر (١٩٨٤) ، هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي (١٩٧٥) وغيرها من الكتابات التي سنعرض لمقاطع معبرة منها في الصفحات التالية .

ويصبح الانسان والمجتمع العربيين وكل ما يكونهما مجموعة من الكوارث المتكدسة : الاغتراب التخلف والكسل والغيب ، واللاعقلانية ، والخنوع والعاطفية من خلال تلك التحليلات الوضعية .

تعاني نظريات التحديث ، كما يقول عبد الخالق عبد الله ، من ثنائية النظرة : تقليد / حداثة .و ضمن هذه النظرة الازدواجية ليس لمفهوم "التقليدى" قوة تفسيرية في ذاته وانما دلالاته متوقفة على مفهوم الحداثة . كما تعاني نظريات التحديث من الحتمية والقدرية بادعائها ان العصرية حركة كونية وهو ادعاء فلسفي اكثر منه تجريبي ، وادعائها ان المجتمع التقليدى سكوني لا تاريخي يتحتم عليه باستمرار الاعتماد على العوامل " الخارجية " لتخليصه من تخلفه وقوقعته التقليدية . اضافة الى هذه الادعاءات هناك نزعات ايديولوجية اخرى كامنة في الفرضيات الضمنية لنظريات التحديث : منها ان جميع المجتمعات التقليدية تتجه نحو نمط الانتاج الرأسمالي الصناعي وان التطور المادى والتنظيمي وحتى الثقافي يبدأ من الدول الرأسمالية الغربية وينتشر باتجاه الدول التقليدية . كما تنص الفرضية على ان تشجيع تغلغل النظم الرأسمالية الغربية والعصرية في المجتمعات التقليدية هو مهمة اساسية بالنسبة لهذه المجتمعات ، وان الانجازات في حقل الديمقراطية الليبرالية وفي مجالات التصنيع والتقنية يمكن استيعابها من قبل المجتمعات التقليدية تدريجيا " وبمساعدة " الدول المتطورة . الفرضية الثانية هي ان الدول الاوروبية وبفضل دينامية الانسان والمجتمعات منها "سبقت" غيرها الى العصرنة والحداثة وهي الانموذج القياسي الذى يجب الاحتذاء به وتقليده وان المتقبل المستقبل السياسي والاقتصادى والفكرى للدول التقليدية هو ما حاصل اليوم في الدول

الغربية . (١٦٣)

ان هذه النزعات الايديولوجية التي تتضمنها ثنايا خطاب الحداثة والتقدّم والعصرنة تشمل حتى الفكر الماركسي الذى ما هو الا احد التعبيرات الفرعية للنسق الحضارى ـ المجتمعي الغربي وهو بالتالي لا ينفصل عن اوهام الذاتية او المركزية الاوروبية التي تفترض ان كل مجتمعات العالم الثالث التقليدية حيث " يسود الطغيان والاستبداد الشرقي والركود التاريخي " لا بد لها من ان تمر كما مرت قبلها المجتمعات الاوروبية بمراحل تاريخية ثابته وهي هنا عبارة عن المرحلة الاشتراكية او رأسمالية الدولة قفزا وتجاوزا وحرقا لمرحلة الرأسمالية الليبرالية كما حدث في روسيا ودول المنظومة الاشتراكية .

تبقى الحضارة هي الغرب ، ويبقى المثال هو اوروبا ويبقى التاريخ العالمي هو تاريخ اوروبا (١٦٤) وهذا ما يؤكده ماركس وانجلز في نصوص كثيرة حول الجزائر والهند .

مع نظريات التحديث والعصرنة نجح الغرب في استبدال سيطرته العسكرية المباشرة ببعض النخب المحلية الحديثة التي تبنت " طوعا " مضامين هذه النظريات والنماذج المعرفية وان عارضت الغرب وهاجمته ليلا ونهارا في السياسة والاقتصاد . تمكن الغرب من شرعنة وجوده وواقع هيمنته وديمومتها وبقي نموذجا الاستشراق والتحديث كامنين في الخطاب التقدمي والنهضوى للفكر العربي الحديث في اغلب

---

(١٦٣) حول هذا الموضوع راجع : عبد الخالق عبد الله ،" في قضايا التخلف والتبعية ،" المستقبل العربي ، السنة ٩ ، العدد ٩٤ ، كانون الاول ١٩٨٦ ، ص ١٢٧-١٢٩.

(١٦٤) انظر : حسن الضيقة ، " الايديولوجية الماركسية ،" الغدير ، السنة ١ " العدد ٦ ، ايار ١٩٨١ ، ص ٥٦-٦٤ .

الوانه ومذاهبه . ان هذين النموذجين يندرجان ضمن فهم " داخلي " لاشكالية التقدم والتأخر / التخلف يغيّب ويتجاهل المسؤولية " الخارجية " وابعادها ومستوياتها وانعكاساتها البنيوية الداخلية . ان هذه النظريات " تنسى " ان جميع الانظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية الحديثة السائدة في مجتمعات العالم العربي - الاسلامي هي محطة تاريخ " عالمي " جرت وتجرى احداثه في اطار صراع ومواجهة بين مجتمعات / امم تقوم بينها علاقات سيطرة وغلبة و هيمنة وتبعية على كافة المستويات واهمها الفكرية .

وكما كانت اليوتوبيا السياسية عند الفقهاء ، مثقفي الاسلام قديما ، هي " الخلافة " كمثل اعلى لم يتحقق - كما يقول عبد الله العروى - فأن هذه الصورة المثالية نتيجة عكسية وصورة ومقلوبة للوضع القائم موجودة في العقول والقلوب وهي وسيلة لتكريس الواقع المضاد وتقويته (١٦٥) فان يوتوبيا المثقفين المعاصرين هي " الحداثة " ، انها المثال الاعلى الذى لم يتحقق ، انه صورة مقلوبة وعكسية لواقع التخلف والتأخر السائد في المجتمعات .

ماذا جرى على ارض الواقع العربي من تجربة للتقدم والحداثة خلال العقود القليلة الماضية وماذا كانت نتيجة تطبيق " ايديولوجيا التقدم " من قبل النخب السلطوية الحاكمة ومجتمعاتها النخبوية الحديثة ؟ اننا سنلقي الاضواء على مجتمع النخبة هذا او ما يمكن ان يسمى " بالاقلية الاستراتيجية " (١٦٦) اى الفئة الخاصة والتي مع انها تشكل اقلية عددية في المجتمع ولكنها تحتل

---

(١٦٥) عبد الله العروى ، مفهوم الدولة ، مصدر سابق ، ص ١١٤ - ١١٨ .

(١٦٦) التعبير مأخوذ من : ايليا زريق من بحثه حول " السراتية " في المستقبل العربي ، السنة ٨ ، العدد ٨٠ ، تشرين الاول ١٩٨٥ ، ص ١٥ .

المواقع المفصلية في المجتمع والدولة والتي تشرف من خلالها على ضبط وتوجيه وقيادة كافة فعاليات المجتمع والدولة السياسية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية والثقافية والعسكرية والامنية والاعلامية والادارية البيروقراطية والمالية .

ماذا عن هذه الحداثة ؟

هل لا يزال المجتمع العربي اليوم مجتمعا تقليديا في اللباس والمأكل والصناعة والزراعة وفي الافكار ؟ هل ندرس في المدارس والجامعات الفقه والشريعة ام ندرس العلوم الاجتماعية والطبيعية الحديثة ؟ هل نركب الحيوانات او نستعمل السيارات والطائرات ؟ هل هناك من يرفض استعمال المصعد والغسالة الكهربائية ، ليست هنا المشكلة . المشكلة هي : اى تقدم واى تحديث ومن يوجهه ؟ لصالح من ؟ ومن هي الجماعات التي ستسيطر على منجزاته ؟ ما هي اهدافه وما هي نتائجه على الارض ؟

٤ - المجتمع والدولة

لا يمكن للتحليل والقراءة النقدية في مسألة النهضة والتقدم ان تقتصر على المسألة الفكرية ، على المثقفين ومواقفهم . فهذا وان كان ضروريا فانه ليس كل شيء لانه مرتبط بتحليل النيات والارادات والنماذج المثلى .

ان اشكالات التقدم والتأخر ليست مجرد اقتباس افكار ونقلها من سياق حضارى الى آخر وليست مجرد مسألة تيارات فكرية وتصورات ايديولوجيا ويوتوبيات . انها بالاضافة الى ذلك كله مسألة سلطة وسياسة وقوة ، مسألة من يمسك بالقرار وبزمام الامور وبدفة سير المجتمع : انها مسألة المجتمع الاهلي والدولة . واذا كان التاريخ السياسي للنسق الحضارى - المجتمعي العربي الاسلامي ، كما تحدثنا في فصل سابق ، هو تاريخ مجتمع ضد الدولة ودولة ضد المجتمع بمعنى انها دولة

فوق المجتمع مستقلة عنه لا تخضع لاى قانون سوى قانون القوة والغلبة وان غلّفته بشرعية دينية ، فان الدولة بقيت فوق الدين وفوق المجتمع معا . وبقي مفهومها كدولة - امبراطورية متعددة الاقوام والجماعات هو " صون النظام " اى حفظ التوازن بين هذه الجماعات التي تتكوّن منها الدولة الامة اكثر مما كان يعني حكمها او سياستها بالمعنى الحرفي للكلمة ، كانت الدولة والسياسة النابعة منها تعني " التحكيم " مما منعها ان تحتكر كل السلطات والمشاريع خاصة الفقهية منها ، وسمح في الوقت للجماعة ان تعيش بشكل مستقل " نسبيا " عنها وعما يطرأ عليها من تبدلات وما يدول عليها من اقوام .

وتطوّر الدين هنا بقدر ما تحوّل الى اداة " للجم " سلطة القوة تلك وعقلنتها واخضاعها لقيم ومبادىء وشريعة واحكام ، لذلك بقي الدين قريبا من المجتمع . كانت مشكلة بلاد الشرق الرئيسية هي السيطرة على الدولة الجائرة . بمعنى آخر ، كان الصراع بين الدولة والمجتمع " في المجتمعات العربية الاسلامية يشكل قانون الحركة والتطور التاريخي للفكر والثقافة . لقد استدعى احتفاظ المجتمع بحريته تغييرا للدولة والحكم . لقد ربحت الدولة في الغرب في صراعها مع الكنيسة ، هذا الصراع الذى كان مصدر التطورات الفكرية في الغرب ، عندما اقتربت من المجتمع وتحوّلت الى دولة - قومية ، لكن الدولة العربية الحديثة خسرت المعركة عندما تجاوزت ميدان نشاطها التاريخي - المجتمعي الى ما يؤثر على حقوق المجتمع وحريته فظهر الانتقال من النظام القديم الى النظام الجديد كتضحية بالقيم السياسية والاجتماعية والروحية التي قام عليها في الماضي استقلال المجتمع وتميزه "كما يقول برهان غليون.(١٦٧) ومع الاصلاحات والتنظيمات في القرن التاسع

---

(١٦٧) راجع : برهان غليون ، اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ، وحول التعارض بين الدولة والحرية راجع ايضا : عبد الله العروى ، مفهوم الحرية ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١ ، ص ١٨ - ٣٦ .

عشر ثم مع الحداثة والعصرنة في القرن العشرين اتسع نطاق وميدان الدولة واضمحل نطاق " اللادولة " ، اى المجتمع المدني الاهلي واوشكت الدولة ان تغطيه بكامله . صحيح ان المجتمع الساسي السلطوى التقليدى تميّز باستبدادكبير لكن المجتمع السلطوي لم يكن ليطابق المجتمع الاهلي مطابقة كاملة . لذا كان لميدان اللا - دولة حيزا او فضاءا او واسعا نسبيا . مع التقدم العصرى والتحديثي كاد المجتمع المدني الاهلي ان يصبح كله في قبضة المجتمع السلطوى الفوقي . كانت نتائج تحديث الدولة بما تضمنه من " مركزة وعقلنه وعلمنة " مأساوية ، وكان " تحرير" الدولة من الشرعية التاريخية بالشعارات " التقدمية والعلمية " يتيح لها مزيدا من الجور عندما يتاح لها فرض ايديولوجيتها الخاصة باسم الرؤية العقلانية التي تسير في نفس اتجاه التاريخ . وبعكس الدولة القديمة التي لم تستطع ان تجعل من الاسلام ايديولوجيا خاصة بها - لان الاسلام يتخطى الدولة الى الجماعة التى تتحصن به وتمانع وتقاوم الدولة الجائرة عبره - فان الدولة الحديثة تترك الساحة لمجتمعها النخبوي السياسي ليبني ايديولوجية خاصة ، ايديولوجية التقدم والحداثة ، ويسوّقها كنظرية " علمية " لانه يعتقد انها تتماثل مع العقل . ان مركزة " وتركيز اجهزة ومؤسسات الدولة الحديثة تحت حجة انها ستكون العامل الحاسم في تنوير وتعقيل نظام المجتمع من الممكن ان يؤدى الى اى شيء بما في ذلك اقرار انظمة فاشستيه ، فالفاشستيه ما هي الا قمة عقلانية نظام الدولة ."(١٦٨) ان فكرة ريادة الدولة لتحديث المجتمع ، هذا التقدم من فوق ، من الرأس من عقل المجتمع ،هي فكرة تسكنها القوة : القوة المستمدة من واقع " التقدم والحداثة " الغربية في السياسة والثقافة والعلم والتكنولوجيا . ان عقل الدولة العربية الحديثة هو عقل نما في ظل القوة - قوة التغريب الايديولوجي وغلبته ، وغلبة التبعية وقوة " التغيير الثورى " نحو نموذج الحداثة المتفوّق

---

(١٦٨) علي اومليل ، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، مصدر سابق ، ص١٠٦ .

والراقي حسب النخب المثقفة الحاكمة - فامتلكته فأصبح لا يبتغي من الحقيقة الا ما يؤكد القوة التي اسرته . ان القوة التي استحالت الى مقولات للعقل تصبح حاجزا امامه لادراك الحقيقة ، " فعقل القوة " هذا كيّف نظرته الى الحقيقة واصبح ينظر الى الواقع بمقولات القوة فلا يصف بالحق الا ما يتلائم معها . ان عقل القوة هذا طابق بين الواقع ، واقعه ، وبين المعقول فأضفى المعقولية على عدد من مظاهر الاستلاب الانساني مبررا اياها حتى يصبح هذا الواقع مطابقا للمعقول . لقد اصبح دور العقل تبريريا ازاء الواقع الناتج عن القوة ، كما يقول محمد وقيدى (١٦٩) هذا هو العقل الحديث الذى تستمر على اساسه العقلانية العربية المعاصرة بشكل خاص ، والعقلانية العالم ثالثية بشكل عام .

عنت " الحداثة " بالنسبة لنخب الدولة الحديثة عقلنة سيطرتها وهيمنتها وتركيزا لقوتها على المجتمع وعلى فعالياته ومقدراته ، بينما عني التقدم العصري الحديث بالنسبة للمجتمع المغلوب او للمثقفين الذين حاولوا النطق باسمه ، تقدما نحو التنمية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والحرية والوحدة والكرامة والهوية ، وبقيت صرخات المجتمع المتألم تسمع في واد وبقيت حركة التاريخ العربي الحديث ، تاريخ التقدم والحداثة تسمع في واد آخر . ان التحديث ، تحديث الدولة ومؤسساتها كمقدمة لتحديث نظام المجتمع لا يمكن ان يكون غاية في ذاته : لا بد ان يكون اداة لنهضة المجتمع وتحريره من التخلف والتبعية ، اما الحداثة التي شهدناها فكانت سببا لتقدم التخلف وتحديثه ولعصرنة التبعية وتعزيزها .

---

(١٦٩) محمد وقيدى ، " عقلانية العالم المعاصر ،" الوحدة ، السنة ٣ ، العدد ٢٦ - ٢٧ ، تشرين الثاني - كانون الاول ١٩٨٦ ، ص ٢١ - ٢٦ .

- ٥ - اقصاء النهضة وتقدم الحداثة :

كانت " اشكالية النهضة " وسؤالها التاريخي حول " التقدم والتأخر " في القرن التاسع عشر ، تشير في مضمونها الى حركة " للذات الحضارية " التي كانت في كبوة اوسقطة ، فأتت النهضة كفكرة محاولة لاصعاد المدنية العربية - الاسلامية الى مستوى اعلى من التقدم والرقي والقوة . كانت " النهضة " تجربة لاستيعاب الحضارة ضمن التراث ، اى نهضة للذات التراثية تحقيقا للتقدم والتحضر . ولكن عندما لم تتحقق صورة التمدن والرقي وبقي العالم العربي كما هو ، لم يجد الوعي الحديث تفسيرا لهذا القصور والانحطاط الا في التراث فأصبح هذا الاخير " القيد الذى يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه ابواب الجنة ، فاقصي تعبير النهضة وحل محله اسم الحداثة ، فالحداثة تفترض ان الذات التراثية تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للحفاظ على التقاليد ، فالحداثة ليست مشروعا تاريخيا احتماعيا كالنهضة وانما هي سياسة وممارسة يومية ، هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين . انها اندراج دون اوهام في " العالمية ؟ والحضارة المادية " (١٧٠) ان عملية التحديث ما هي الا عملية تشبه واع بأساليب ونظم غربية في التفكير والقيم والسلوك . اما اصحاب الحداثة ، مجتمع الحداثة سواء كان مجتمع النخبة السلطوية السياسية ام مجتمع النخبة الاوسع الذى يضم الفعاليات الفكرية والتربوية والمالية والعلمية والتجارية والصناعية والاعلامية الحديثة فهو كان مجتمعا نقيضا للمجتمع الاهلي المغلوب الذى شكل بدوره موضوع سيطرة " الاقلية الاستراتيجية" او سراة القوم، ذلك ان المجتمع الاهلي - جماعة الناس الذين لم تتح لهم " الحداثة " ان ينخرطوا في مدارسها وجامعاتها ومؤسساتها وانظمتها واداراتها - بما يحتوى عليه من احتياط للبربرية والفوضى والتعصب والتقليد والقوة التمردية والعجز والكسل والتخلف والغيبية واللا - عقلانية ، حسب نظرة المجتمع المحدث ، شكل نقيضا موضوعيا للنموذج الارقى اى لنموذج

---

(١٧٠) برهان غليون ، اغتيال العقل ، مصدر سابق ، م. س ، ص ١٩٤ .

الحداثة اليوطوبي .. لقد قامت " عصبية من نوع جديد هي عصبية الدولة لذاتها ، لاصحابها الذين يستولون عليها وذلك بين صيغ العصبيات الاخرى المستمرة في جسم المجتمع العربي ، لكن باعتبار انه يتوفر للدولة من ادوات السيطرة والقوة ما لا يتوفر لغيرها من العصبيات ، لذلك فانها اخذت شكلها المميّز وهو كونها العصبية الاقوى . وبالتالي فانها لا تمارس علاقات طبيعية كما هي علاقات الجماعات العصبية الاخرى ، ولكنها تتمتع بقوة هائلة هي حصيلة النفي الشامل لقوى العصبيات الاخرى، " كما يقول مطاع صفدى . (١٧١) قامت عصبية جديدة زوّدتها الحداثة والعصرنة بالادوات والمؤسسات التي تمنحها القوة اللازمة للنفي الشامل والنهائي للمجتمع الاهلي الذى اصبح يعاني بشدة ثقل الدولة الحديثـــة بعد ان تمّ استعباده وتهميش وعيه وتفكيك اوصاله وحركته عبر القمع المتواصل والاستبداد الذى خرّب الاشكال التنظيمية للمجتمع القاعدي ونزع قدرات الجماهير السياسية وخنق المبادرات الشعبية حتى انه يمكن التخوّف من ان المجتمع لم يعد قادرا على تنظيم وتحريك جماعاته بوجه الوحش الدولتي الكاسر .

ان مشروع الدولة الحديثة ، مشروع التقدم العصرى هو الذى قاد المجتمع والدولة العربيتين خلال العقود الاخيرة ، وبالتالي فان نقد الفكر التقليدى او " السلفي " لا يمكن ان يساعد في اى عملية نهضة واصلاح جديدين لان الفكر التقليدى هو فكر مغلوب لم يكن في موقع سلطة القرار طوال الفترة الماضية من عصرنا ، تلك الفترة الحديثة من تاريخنا الذى حاولت فيه الدولة الرائدة والقائدة " ومجتمعها النخبوي التكيّف مع الحضارة واللحاق بركبها . ولكن الهوة التي تفصل المجتمع العربي اليوم عن النموذج الغربي الارقى كحضارة هي اعمق واكبر بكثير من الهوة التي كانت تفصل مجتمع القرن التاسع عشر عن مثيله الغربي في الفترة ذاتها .

---

(١٧١) مطاع صفدى ، " دولة السلطة ، دولة الجماعة ، " الفكر العربي المعاصر ، العدد ٢٤ ، شباط ١٩٨٣ ، ص ١٥ .

واذا كانت الاشكالية الاساسية منذ بداية عصر النهضة هي عملية التوفيق بين حاجات التكيّف مع عصر " السيل الغربي الجارف " وحاجات استمرار الاصالة والحفاظ على الهوية الثقافية فان صراع الاصالة والمعاصرة انتهى ، واقعا ، مع نشأة دولة الاستقلال والتحرر الوطني ، بنصر كاسح للتيار العصري أي تيار الحداثة التي اصبحت الروح الموجهة لكل نشاط المجتمع والثقافة العربيين ، فانزوت السلفية والتقليدية الى هامش الحياة المجتمعية واضمحلت تدريجيا النخبة الانتقالية - النصف تقليدية والنصف متغربة - التي سادت في النصف الاول من هذا القرن لتظهر نخب جديدة اكثر حداثة وعصرية : داخل مجتمع النخبة ، ظهر الطارع الجديد بين " يمين ويسار " فلم تعد الثقافة التقدمية هي الثقافة الحديثة الغربية المعادية للثقافة الدينية ، ولم تعد " العلمانية " تعني بذاتها شيئا كبيرا اذ في داخلها يمكن التمييز بين تصورين للعالم : الاول اشتراكي " تقدمي " والثاني رأسمالي "رجعي " . ستدخل هذه النخبة الجديدة والتي اتهمت سلفها (النخب الحديثة اليمينية) بأنه لم ينقل من الثقافة الا جانبها " الرجعي البورجوازى " ، ستدخل في دين " التقدمية الاشتراكية " في البلدان التي انتقلت الى النظام الاجتماعي الحكومي ، كما يقول برهان غليون الذى يضيف بانه وباسم التقدمية ، وتحت مظهر العداء الشديد للرأسمالية ، وبالتالي باسم الجماهير الشعبية يمكن الآن دون خوف نقل الغرب كما هو ، اى اتباع سياسة تحديثية عمياء لا تتوّرع عن القيام بتصفية كلية للتراث الماضي وعن التدمير العنيف للبنيات والهياكل والقيم المادية والروحية المحلية . وهكذا سيتمكن تيار الحداثة من تحقيق انتصاره المطلق والنهائي ضد تيار السلفية والاصالة . ستعطي هذه النخب لسياستها الثقافية شرعية منطقية وكونية ، النخبة هي التي تسير باتجاه حركة التاريخ ، والجمهور هو الذى يسير في اتجاه الركود والمحافظة ومعاداة التقدم والتعلق بالماضي .(١٧٢)

---

(١٧٢) انظر : برهان غليون ، مجتمع النخبة ،مصدر سابق ، ص ٢٦٤ - ٢٦٧ .

لقد قطعت الهياكل والسياسات الاستعمارية - اولا - اشواطا في عزل الانماط الاجتماعية - الثقافية الاهلية واستبدالها باخرى " عصرية " تتوافق مع مصالح الغرب وقوانين السوق الرأسمالية . وعندما تسلمت الحركات الوطنية مقاليد السلطة في المجتمعات المستقلة - ثانيا - كانت القيادات السياسية والفكرية سجينة الاعتقاد بأن الخروج من التخلف لا يتحقق الاعبر بناء الدولة " القومية او القطرية " الحديثة التي تتولى " خلق " المجتمع الحديث بعد تكسير والغاء ما تبقى من هياكل وانماط معيشية وثقافية تنتسب للماضي و للقديم ، لكن النتيجة الخطيرة التي تولدت هذا المسار هي ان المجتمع كله ضربت اسسه وخلاياه الذاتية و تضاءلت قدراته الدفاعية واصبح مهيئا اكثر من ذى قبل للاختراب والانسحاق . وكلما انضاف للحياة العامة انجاز علمي او تكنولوجي او فكرى تسارعت آلية التبعية وتضاعفت احجام الالحاق والانخراط باجهزة السوق الرأسمالية وهوما يعني في النهاية تنمية مفقودة وعجزا متفاقما ، فلا بني المجتمع الحديث ولا حتى قامت الدولة العصرية ، بل على العكس من ذلك فان " الانقلابات العسكرية - في الخمسينات وما بعدها - قامت بتحطيم كامل مؤسسات المجتمع التقليدى سواء المؤسسات الليبرالية التي نشئت مع الدولة الحديثة كالبرلمانات ومجلس الاعيان والتنظيمات النقابية وغيرها ، او الابنية الاجتماعية القديمة كالعشائرية والطائفية والاقطاعية ، وتمركزت السلطة بيد فئة حاكمة - خصوصا في بلدان الحزب الواحد والزعيم العسكرى - على رأسها قائد واحد يمارس الحكم بقبضة حديدية وهو امر جعل المواطن العربي يقف اعزل من كل سلاح امام جهاز سلطوى قمعي يحكم باسم الثورة والتنمية ومحاربة الامبريالية . لقد صدق مثقف عربي حين قال انه بعد عام ١٩٦٧ ضعف مفهوم الدولة في المجتمع العربي وظهر مكانه مفهوم " النظام " ، نظام الحكم ، واصبح النمط المنتشر هو نظام على قمته رئيس والباقي اجهزة امن .." (١٧٣)

---

(١٧٣) قيس خزعل جواد ، " ملاحظات حول مسيرة الديمقراطية ،" الوحدة ، السنة ٢، العدد ١٨ ، آذار ١٩٨٦ ، ص ١٠ .

لقد بنيت ايديولوجية " ثورية " للحداثة حمّلت التراث أكان ثقافة او قيما وسلوكا ام بنى اجتماعية - اقتصادية ، مسؤولية التخلف ومعاندة التقدم ، لذلك نادى المثقفون الذين رفعوا ايديولوجية التقدم والحداثة بالتغيير الشامل ، تغيير الاوضاع والبنى والقيم والفكر والعقل والثقافة ، تغيير الذات لكي تذوب في عالمية الحضارة . اما الوسائل لهذا التغيير فان الطريق الثورى لا يحتمل التدريج والمهادنة :
نقتطف بعض الاستشهادات التي يستشف منها نوعية التغيير " الثورى " وآلياته التي " اقترحها " المفكرون العرب الحديثون كما اوردها برهان غليون في كتابه اغتيال العقل

يقول زكي نجيب محمود في كتابه : تجديد الفكر العربي " هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته فالوصول الى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع الى تراث قديم ، ومصدره الوحيد هو ان نتجه الى اوروبا واميركا نستقي من منابعهم ما " تطوعوا " بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه " (ص ٨٢ و ١١٠) اما حسن صعب في تحديث العقل العربي ، فيقول انه " ما دام التحديث ضرورة للتقدم ، والتقدم يجرى بالسرعة الخارقة التي نشهدها ، فان " التمهّل " في ازالة عوائقه باسم " التدرج " او التطور هو ايغال في التخلف بوعي او بدون وعي . ان التحديث طريق ثورى للتقدم . انه يتطلب تغييرات نوعية وكمية " سريعة " في الفكر والسلوك .. وليس النضال في سبيل التقدم اى في سبيل التحديث اقل خطرا من النضال في سبيل التحرر السياسي لذلك يبدو العنف فيه "حقا" للانسان المناضل او الثائر في سبيله اذا تعذر عليه الاقناع السلمي " (ص ٢٢٤ - ٢٢٥) . ان ثورية التحديث لا تقبل المساومة او التوفيق . ان هذه الفتوى قد وجدت اكثر من اذن صاغية لدى اكثر من نصير للتقدّم العربي بل ان هناك من فسّر هذا النداء كدعوة الى الرقابة على الضمير وتشريع تغيير وتبديل اعتقادات الناس قسرا كما في القرون الوسطى . فكما يقول ادونيس في الثابت والمتحوّل : صدمة الحداثة ، (١٩٧٩) " المجتمع العربي يتحرك ايديولوجيا بقيادة اقلية طليعية في اتجاه الحداثة .. ان ثقافة الجماهير ثقافة تقليدية متخلفة ، لذلك يحتاج المجتمع العربي الى تغيير جذرى شامل لا يتم الا بالثورة ، وهذا لا يتم بمجرد

تغيير نظام الحياة حوله بل يجب ان يرافقه تغيير لنظام الفكر ايضا " (٢٤٠) . ان هذه الثورة والعنف الذى تقودهما اقلية طليعية ضد الاكثرية المتخلفة هي صورة متقدمة للحداثة تقتضي بتر يعيق التماهي مع الحضارة وتدميره ، فتدمير هذه الاكثرية المتأخرة المعبرة عن الذات واللاصقة بها هو شرط الترقي للمتقدم . اما نديم البيطار المفكر القومي التقدمي في الفعالية الثورية في النكبة ، فهو يرحب بهزيمة ١٩٦٧ التي لا بد ان تقضي على كل البنى التقليدية في المجتمع العربي " اذ سيصبح العرب اكثر من اى وقت مضى امام اختيار لا مهرب منه ، فأما التخلص من التقاليد او الابقاء على الاحتلال الصهيوني ، لان التخلص من التقاليد هو شرط التخلص من الاحتلال " (ص ١٢٥) . لقد قادت الحداثة والرغبة في الثورة التي تضمنها الفكر العربي الحديث الى تبني الماركسية : يقول الكاتب الماركسي ياسين الحافظ في كتابه " الهزيمة الايديولوجية المهزومة ، (١٩٧٩) " قدمت لي الماركسية مشروعا ثوريا شموليا ينقض بلا هوادة البنيان المخرب المفوت الذى للمجتمع العربي ويعوضه بمجتمع حديث عادل وعقلاني " (ص ٢٤ - ٢٥) . لقد انقذت الماركسة ايديولوجية الحداثة من طابعها الفج المعادى بشكل ظاهر للمجتمع والجماعة من خلال عدائها للتقاليد التي اصبح المجتمع رمزا له ، ووضعتها في سياق ايديولوجية عالمية انسانية فأصبحت الثورة على المجتمع ثورة للمجتمع .

بلغت ايديولوجيا الحداثة مع الماركسية كقماط لها ذروة طمحت معها ان تكون " فلسفة للتقدم " ، ولعل افضل من عبّر عن هذا الطموح عبد الله العروى في الايديولوجيا العربية المعاصرة ، والعرب والفكر التاريخي ، حيث يكتشف العروى انه ، اذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم فذلك لانهم يرفضون القيام بهذه الثورة الثقافية التى قامت بها المانيا في القرن التاسع عشر وروسية لينين وصين ماوتسي تونغ : " اى ادراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك من الارتماء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنه والتحديث ." ان برنامج الحداثة المنهجية التي يدعو اليه العروى هو تغيير الاسس الفلسفية للفكر العربي الحديث واعطاءه اسسا جديدة ما هي الا " الماركسية التاريخانية " التي تتنافى مع الماركسية التقليدية ، هذه الماركسية التاريخانية تسمح للعروى بتجنب الوقوع

في موقع تغريبي سوقي هو جوهر فلسفة . ومن هنا يصل العروي الى ما وصل اليه انصار الحداثة من السابقين فيقول : " لاخلاص دون الاستسلام للروح التاريخية ، لا بد من التضحية بالجوهر - (اي بالذات) لانقاذ الجوهر ."

اما محمد عابد الجابري ، فهو لا يعلن استقالة المثقفين المحدثين امام الثقافة العربية من اجل الارتماء في بحر الحركة التاريخية ،ولكنه يفضّل خوض الصراع ضد هذه الثقافة من داخلها واظهار تهافتها من الداخل ، اي تهافت اسسها المعرفية ، وهو لذلك يقلّص العقلانية في كتابه نقد العقل العربي ، تكوين العقل العربي الى صورية ارسطية نمطية ومفقرة ، وهو يفترض ان للعربي ماهية عقلية ثابته تحكم تفكيره وسلوكه وتلاحقه عبر الزمان والمكان ، فهو لا ينقد العقل النظري او العلمي او الايديولوجي ولكنه يريد ان ينقض الذات العربية نفسها حتى يعيد بناءها ...

وفي مقابل مفاهيم التقدّم والحداثة ظهر نقيضها اي مفهوم التخلف الذي اخذ ابعادا حوّلته الى مايشبه الجوهر الثابت الذي يفسّر به الكتاب والصحافيون والسياسيون كل ما يعيشه المجتمع العربي .. واصبحت الدعوة الى الحداثة تغذّي نفسها من اظهار ضخامة هذا التخلف وعمقه ... هكذا اصبح " التقدم " غاية الاجتماع العربي ومصدر مشروعيته ومحور نشاطه ، وتكون نظام عربي حديث ازاح الى الهامش تدريجيا وبالثورة العنفية جزءا كبيرا من بنيات ومفاهيم المجتمع التقليدي . وبينما كان جيل النهضة الاول مضطرا الى ان يعيد تأويل التراث لتبرير استقبال عناصر الحداثة ، اصبحت الدولة هي التي تسن الشرائع والقوانين ولا تحتاج الى فتاوى المتدينين . (١٧٤)

---

(١٧٤) راجع برهان غليون ، اغتيال العقل ، مصدر سابق، ص ١٩٤ - ١٩٩.

٦ - مراجعة للقرن النهضوي حتى فتنة الحداثة :

بعد اكثر من قرن على تجربة النهضة ، وبعد عقود عدة من تجربة الحداثة ، ما زال الحديث عن التخلف قائما بل يزداد حدة مع كل يوم ومع كل تجربة فاشلة ، مع كل هزيمة جديدة ، فالجسم العربي المريض زاد مرضه لا بل لم يتمكن من مقاومة امراض جديدة - قديمة حسب الاطباء الحديثون انها زالت وان " رجل الشرق الاوسط المريض " قد اكتسب مناعة ضدها ، لا بل انه مع كل عقد من السنين يزداد الجسم انحلالا وتفتتا فينتج المزيد من النزيف ولكن الحياة تمضي عادية رتيبة كل يوم رغم الهزائم . اين الاحساس واين العطاء واين التماسك ؟ اين المؤسسات ، اين ابناء اجيال المعاهد والجامعات الحديثة ، اين حصيلة قرن واكثر من " النضال والعناء ؟ هل كانت حصيلة القرن النهضوي ما سمّاه مالك بن نبي تكديسا وليس بناء ؟

ان المجتمعات المريضة حضاريا تنفجر ازماتها تباعا ، وفي كل مرة يتوّهم القوم ويتوّهم سراة القوم وقادتهم الطليعيون ، ان الداء واحد فتتخذ الاجراءات العملية وتتوالى التنظيرات وفجأة يطفئ انفجار جديد يطيح بالجهد السابق ويسمح بوهم جديد .واذا كانت ايديولوجيا التقدم والحداثة " ترجع " عودة المكبوت " التقليدي الديني والغيبي والظلامي والقبلي والطائفي والسلفي والاصولي الى عدة اسباب تتقاطع فيما بينها على انها تغطي لاكثر مما تكشف ذلك انها تغطّي السبب الحقيقي الا وهو قضية الحداثة ، ماهيتها ، مضمونها ، استراتجيتها ، نتائجها ومجتمعها ، لصالح من الحداثة ؟ من يقودها ؟

" ترى الماركسية في عودة المكبوت دليلا على عمق جذور الاستلاب الديني في الشعوب .. ، ولا ترى الفكرة القومية فيها الا نجاحا تكتيكيا وتنظيميا للاحزاب الدينية التي اسعفتها نكسة القومية العربية فعادت الى تحريك المشاعر الشعبية ، وقد تعلن بعض تياراتها الندم على عدم تصفيتها منذ البدء ، وبعضها الآخر يعترف بقصور القيادات القومية عن قيادة مسيرة النهضة والتنمية والتقدم ، لكنها جميعا تخاف ان تطرح للنقاش مضمون هذه النهضة او تتساءل عما اذا كان في مفهوم

هذه النهضة - والحداثة - ذاته ما يستدعي هذا القصور لا بل الاخفاق ." (١٧٥)

لماذا لا يطرح السؤال النقدي قويا حول " اية نهضة وحداثة جربناها " ؟

لماذا لا يطرح السؤال انه هل شهدنا نهضة وحداثة وهل قامت النهضة ام انها لم تقع ؟ ولماذا لا يسئل عن هذا الانحطاط والتخلف المعاصرين : اليس لاستمرارها وتفاقمها علاقة مباشرة بوجود تجربة الحداثة والنهضة ؟ الم تصبح ايديولوجية الحداثة وحجتمعها النخبوي الحديث صاحبا المصلحة في التغيير التقدمي الم يصبحا عائقين امام التغيير ، الم يكن النقد الاساسي الموجه للمجتمع الاهلي وثقافته التقليدية والدينية انه محافظ ومتمسك بالتقاليد التي تعلم الخضوع والخنوع والتسليم بالقضاء والقدر وبالجور القائم وبالاتكالية المطلقة المقاومة للتغيير ؟

اذا كان الامر كذلك فكيف اصبح النقد اليوم ينصب على ما تحمله القيم الدينية التقليدية من مطالبة بالتغيير الشعبوي الثوري ومن روح التمرد والخروج على السلطة والعداء لها ، فكيف تغير مضمون هذا النقد من النخب الحديثة ؟

ان تحطيم التكوينات والابنية الاجتماعية - السياسية والثقافية التقليدية من طوائف مهنية - حرفية وعشائر واطر شرعية وسيطية وتحطيم كل التوازنات الاجتماعية الروحية والمادية عبر سياسات العصرنة والتقدم دون المقدرة على استبدال كل تلك التوازنات والبنى والتكوينات بأخرى جديدة تكتسب ولاء وشرعية الجماعة واجماعها لعله مسؤول الى حد ما عن الحالة المتفجرة من التناقضات المجتمعية .

---

(١٧٥) انظر : برهان غليون : المصدر السابق ، ص ٢٠٤ .

يجب تركيز النقد ، والحالة هذه ، على سياسات " البناء القومي " و "بناء الدولة القومية " وسياسة التنمية والتحديث والعصرنة ، ونظريات " الطليعة التقدمية ."

اليس هناك علاقة بين مركزية السلطة واختلال التوازن لصالح السلطة واجهزة الدولة واعطاء الاولوية لبناء الدولة المركزية القوية ، وبين تحطيم استقلال الجماعات والطوائف والاصناف المهنية ؟ اليس هناك علاقة بين تزايد القدرة على القمع وبين تحديث اجهزة القهر وآلاته المستوردة ؟ هل يمكن فهم غياب الديمقراطية من دون النظر الى سياسات التنمية التي اعطت الاولوية لاقتصاد الكماليات واقتصاد النخبة العليا على حساب اقتصاد الحاجات ؟ وما علاقة هذه السياسات بانعدام التنمية الاقتصادية وتعميق التبعية والتفاوت في توزيع الثروة وازدياد الضغوط الاجتماعية والطبقية ؟ اليس هناك علاقة بين تغريب النخبة وثقافتها وانماط حياتها ومعيشتها ، وبين القطيعة المتزايدة الحاصلة بين الدولة والمجتمع ؟

ان الحداثة ، وهي في الاصل حداثة دولة ومجتمع نخبوي فوقي ، ما زالت مرتبطة منذ نشأتها بصعود فئة اجتماعية - ثقافية وبفقدان الجماعة الاهلية ككل اكثر فأكثر توازناتها المادية والمعنوية وسيطرتها على مصيرها .

ورغم كل النقد الذى تعرضت له الدولة الحديثة ، وربما بسبب برانية هذا النقد ، فان الفكر العربي الحديث لا يزال يعتبر الدولة هي طريق التقدم الذى يوصل الى الحرية والعقلانية والحداثة والعلمنة : فهذا عبد الله العروى في كتابه مفهوم الدولة يعتبر ان " سبب الاخفاق الشامل في المجتمع العربي يعود الى ان نظرية " الدولة " لم تمتد بجذورها في المجتمع المدني ، وهو يقصد بنظرية الدولة الالتزام المزدوج باخلاقيات الدولة - اى مبدأى الشرعية والاغلبية - واجتماعيات الدولة - اى مبدأى الحرية والعقلانية - وترجمة هذه وتلك مؤسسيا ."

وهو ينهي كتابه المذكور بتأييد فكرة الدولة " القطرية " والدعوة الى نشرها قائلا : " قد تقوي نظرية الدولة موقتا الكيان القائم باعطائه لاول مرة في تاريخ التجربة السياسية العربية الشرعية الضرورية ، لكن من المحتمل جدا ان تهدينا ، بالمناسبة ، الى طرق واقعية لتحقيق الوحدة ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية ." (١٧٦)

- ٧ - عقلنة فتنة الحداثة :

ولكن لماذا علينا ان نتوقع ان نتائج العقلنة والعلمنة والتحديث والحرية التي شهدنا تجربتها المأساوية ستتغيّر ؟ هل اختلفت شروط هذه الشعارات والايديولوجيات " العلموية " ؟

لنراجع كيف حل العقل في المجتمع العربي ، في التنظيم والسلوك حديثا ؟

كيف ظهر هذا التحديث العقلاني في صورته الثقافية في مظاهر الحياة والسلوك والاستهلاك ، او السياسة من خلال الدولة القومية العلمانية ، او الاقتصاد من خلال الصناعة ، ولماذا فشل المجتمع في استيعاب الحداثة وما ادخلته من افكار ونظم ومؤسسات ؟ ولماذا لا تنتج هذه النظم العلمية والمادية الحديثة نفس القيم ولا تؤدي نفس الوظائف التي خلقت من اجلها والتي كانت منتظرة منها في مؤسسة الجيش والجامعة والدولة والصناعة مثلا ؟ لماذا لا نبحث في مضمون هذه العقلانية واسترا عندما نطرح علل الاخفاق وجذوره والعودة الى ما قبل الحداثة كما يتجلى في " عودة الغائب " من قيم تقليدية دينية وغيبية وقبلية ....؟

---

(١٧٦) عبد الله العروى ، مفهوم الدولة ، مصدر سابق ، ص ١٥٦ - ١٠٨ و ص ١٧١ .

لقد عكس التحديث نشؤ مجتمع فوقي صغير شبه غربي لان نخب هذا المجتمع اعتقدت انها الاكثر استحقاقا للحكم لقربها - في نظرها - للحضارة والمدنية ، فتصارعت فيما بينها على الحكم وتركت القسم الاكبر من الشعب على الهامش ، وكما يقول برهان غليون في كتابه مجتمع النخبة : " لقد دخلت العقلانية الغربية كحليف للطبقات العليا الحاكمة ، بعكس جوهر العقلانية الغربية الذى هو النقد الدائم للوضع القائم ، للدولة ، للسلطة ، للنظام من اجل تأكيد حرية الانسان والجماعة القومية - جاءت العقلانية العربية لتثبت النظام القائم وتبرره مختبئة وراء جهل الشعب تارة والعلمانية وموضوعية التاريخ تارة اخرى ، وهكذا تحوّلت هي نفسها الى نقل - تقليد ." (١٧٧) لقد دخلت هذه القيم والنظم العقلانية الجديدة النابعة من ثورة اجتماعية طويلة ومستمرة جعلت من المجتمعات الغربية المنبع الاساسي للتجديدات الحضارية في القرون الماضية ، دخلت كثمرة جاهزة وكقوالب مستعارة من عالم آخر الى المجتمعات التقليدية .

لقد اصبحت القيم والنظم الحديثة ، بغض النظر عن محتواها العقلي منبعا اساسيا للسيادة والسلطة . ان العلامة الفارقة الاساسية التي تتيح التمييز بين الطبقات الشعبية والطبقات العليا اليوم هي اصطباغ حياة الثانية بالصيغة الحديثة او الغربية ومن هنا اطلق على هذه التحديث تعبير التغريب ." (١٧٨) لقد اضحى التغريب في البلاد العربية حتمية لا يمكن الافلات منها فهو الذى يحدد الاتجاهات والانساق والانماط وهو الذى يضبط البرامج والخطط والاهداف بناء على المفاهيم والفلسفات الليبرالية الرأسمالية او الاشتراكية او الماركسية . لقد تحوّلت الثقافة الحديثة الى ايديولوجية عنصرية تبرر بها النخبة تميّزها واحتكارها للسلطة .

---

(١٧٧) برهان غليون ، مجتمع النخبة ،مصدر سابق ، ص ١٨٢ .

(١٧٨) المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

لنأخذ مفهوم " العلم " على سبيل المثال : " لقد احتل هذا المفهوم ايديولوجيا مكان " الشريعة " الثابتة الصالحة لكل زمان ومكان ، فعندما يقال اليوم هذه معرفة علمية ، معنى ذلك انها معرفة " مطلقة لا تتغير " وهذا مخالف كليا لمفهوم العلم الذى جعل من مخالفته للمفاهيم اللاهوتية الثابتة اساس عمله ومشروعيته وكان تأكيدا على ربط كل معرفة بالتجربة الانسانية وبشروطها التاريخية المتغيرة ". (١٧٩)

لقد آمن الفكر العربي بمنطق كوني وعقلانية كونية ، فهو مثلا قام بنقد الايديولوجية التقليدية لانها خرافية منافية للعقل وكأن العقل صيغة جاهزة معطاة منذ البدء ، وكأن ما هو عقلاني في مرحلة تاريخية معينة ، ومكان معين هو كذلك في كل مكان وزمان .

لم يدرك الفكر العربي الحديث ان العقلانية كايديولوجية اجتماعية ما هي الا مجموعة من القيم الاجتماعية الفكرية توضع موضع الاحترام المتزايد لانها ترد في ظرف معين ومرحلة معينة على حاجات اجتماعية جديدة ثورية احيانا وليس بالضرورة كل الاحيان لان العقلانية يمكن ان تقود الى " الواقعية " وان ترتبط بها . (١٨٠) ان العقلانية العربية ردت على حاجات مجتمع نخبوي فوقي للسيطرة ولتطبيق ايديولوجية الخاصة وكان ثمن ذلك اختناق الاكثرية الشعبية . لذلك فان الفتنة تصبح نتيجة منطقية لواقع الانقسام والفرقة ذلك ان الجماعة (او المجتمع) تفقد اجماعها على المرتكزات الاساسية التي تقوم عليها .

---

(١٧٩) المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .

(١٨٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

ان الفتنة تعني فقدان الاجماع الثقافي والاجتماعي والسياسي اي الحرب الاهلية . (١٨١) ان العقلانية كانت فتنة الحداثة لانها قطعت التواصل الثقافي والاجتماعي والسياسي بين فئات المجتمع ومثقفيه وحكامه ، بين من هم فوق ومن هم تحت . ان المأزق الذى تتخبط به اليوم عربيا هو مأزق اختيار الخط التغريبي التحديثي العقلاني . واذا كانت هنالك هزيمة عربية فحرى بنا ان نقول انها هزيمة هذا الخط وسقوطه .

لقد تحوّلت العقلانية الى منطلق نظري لتدمير الواقع نفسه بهدف اعادة صياغته حسب المفهوم الذى تملكه عن الواقع ' واقع الحداثة كما تتصوره وبذلك اصبح المفهوم هو الذى يتحكم بالواقع ويخضعه له بدل ان يخضع له ويتطور على ضوئه . ان هذه العمليات تحدث في النهاية تشويشا وارباكا للجماعة اكثر مما تعطيها نظاما جديدا .

هذه هي الفتنة اى عندما تختلط المعايير والمقاييس والتوازنات وتصبح القوة هي التي تحدد الحق والعدل والباطل وان تخفّت هذه القوة تحت شعارات العقل والحداثة والتاريخ والعلم .

- ٨ - العلمانية بين الدنيوى والدني :

كان تحديث عقيدة الدولة اساس لعملية التحديث المجتمعي . لقد فصل الدين عن الدولة في معظم البلاد العربية ولم تبقى الا رابطة شكلية جعلت بعض البلدان تحتفظ بعنوان ان دين الدولة هو الاسلام خوفا من ردود الفعل على الغاءه ، ووحدت المحاكم واصبحت القوانين شبيهة الى درجة التطابق مع القوانين الاوروبية . ذلك ان النموذج المثالي الاعلى للدولة الحديثة لا يمكن الا ان يكون علمانيا

---

(١٨١) راجع : رضوان السيد ، الاسلام المعاصر ، مصدر سابق ، ص ١٨٢ .

وبالتالي فان الاسلام كدين وعقيدة ونظام لم يعد معتبرا كأساس صالح في هذا العصر لاقامة النهضة وانشاء دولتها العصرية .

اخذت العلمانية شرعيتها كموّجه فلسفي للدولة وللامة في الغرب بسبب النضالات العنيدة في سبيل الحرية والمساواة والعدالة ، ولكنها عندما تصبح اضفاءا للشرعية على الاستبداد والظلم واللامساواة فانها تتحوّل الى سلطة معادية للامة ومستفزة للجماعة .

يميّز برهان غليون بين الفلسفة العلمية العلمانية التي ترجع الى تطوّر المعرفة الانسانية والتي عكست قفزة نوعية في الوعي بالنسبة للعالم والكون، حيث نشأت هذه الفلسفة متعارضة مع اللاهوت ، وبين مسألة العلمانية كحركة سياسية مناهضة للدين والكنيسة وهي قضية اجتماعية خاصة بتوازن القوى وبتأكيد ظهور الشعب على المسرح السياسي . وقد يكون الدين كعامل من عوامل تغيير ميزان القوى الاجتماعي دافعا او معاكسا للديمقراطية .

لم تظهر العلمانية في العالم العربي الا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين ، وعكست رغبة النخبة في تأمين ميزان قوى اجتماعي يخدم ظهور سلطة مطلقة تعسفية يعاني منها حتى المثقفون العلمانيون انفسهم ، بقيت العلمانية عقيدة صراع سياسي وليس موقفا فلسفيا من العالم .... " ليس هناك في العالم انظمة اكثر دهرية في الممارسة والعقيدة من الانظمة العربية ، فالدهرية المدفوعة الى اقصاها بمقدار ما تفقد من الفلسفة الانسانوية — التي تعمل فيها كمحرك مثالي واخلاقي يحل محل المحرّك الديني — تزداد خسة ووضاعة وتتحّول الى فلسفة للانتهازية والوصولية والانتفاع والفساد والانحلال والاستسلام للاهواء ، فليس بين الدنيوى والدني الا خطوة واحدة ." (١٨٢) واذا تتحوّل الحداثة بكل ما يتضمنه

---

(١٨٢) برهان غليون ، المسألة الطائفية .. ، مصدر سابق ، ص ٦٧ — ٧٠ .

" دينها " من علمانية وعقلانية الى جوهر " مطلق " يحتوى جملة من الشروط والتعريفات " المقدسة والمنزلة " ، فان جوهرها المتعالي يفقد انسانيته ويتجه على يد قساوسته المحدثين في السلطة نحو همجية معاصرة تغطيها قشرة رقيقة من أوهام التقدم ومؤسساته . ان فكرة التحديث السياسي الدهرى / الدنيوى الذى يقوم على الفصل بين السلطة الزمنية / الدولة عن السلطة الروحية / الدين ، هذه الاشكالية تبدو عندنا كاشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب . ان مشكلة الدولة في العالم التابع والمتخلف ، في العالم الثالث ، هي بالضبط انها بلا دين ولا عقيدة كما يقول برهان غليون الذى يضيف ان التخلي عن الدين و أخلاقيته وانحلال العلاقات التقليدية للعصبية اذا لم يسنده ظهور عصبية جديدة اعلى واسمى تعطي للفرد المنفصل عن الاسرة أو العشيرة أو الطائفة شعورا بالحماية والامن والمساواة ، يظهر وكأنه تخل عن الذات وتشريد واستلاب وضياع محض ، وهو في الواقع عودة لحالة التوحش والبربرية وفقدان كل معيار للعلاقات بين الافراد اذا لم تسعفه ايديولوجية انسانية . (١٨٣) لكن الايديولوجية والعصبية العليا الوحيدة التي ظهرت كانت ايديولوجيا عصبية الدولة لذاتها ، عصبية القوة المحض . لهذا جاء فصل الدين عن الدولة كتحرير للدولة من آخر سلطة معنوية ومرجعية شعبية ووسيلة ضغط بيد المحرومين من علم السلطة وسلطة العلم الحديث . كانت العلمانية العربية وسيلة لتغطية وتبرير وتقوية النظام السياسي السائد ، وعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة . جاءت العلمانية كي تعطي للاستبداد المعاصر غطاء شرعيا فلسفيا ، وجاءت كي تقدّم لمصادرة حرية الرأى والتغيير الاجتماعي والطبقي غطاء شرعيا من المساواة الشكلية بين الطوائف : ان الخوف من اكتساح الاسلام ـ العقيدة الركودية الرجعية التي لا تنتشر الا بسبب جهل العامة المستلبة للدولة ـ هو المحرّك الاول لسياستها لسياسة الدولة . ان ما تقترحه العلمانية على نفسها هو نقل المجتمع من الجهل الى النور لا الى المساواة ولا العدالة ولا الحرية ولا الديمقراطية . (١٨٤) وبدل من ان تكون الحداثة العلمانية والعقلانية نظرة

---

(١٨٣) راجع : المصدر السابق ، ص ٧٩ ـ ٨٢ .

(١٨٤) راجع : المصدر السابق ، ص ١١ ـ ١٢ .

منفتحة الى الجماعة فاذا بها عصبية معتقدية جديدة لا تقل انغلاقا عن العصبيات التي ادّعت انها تحل محلها . الفرق ان الحداثة هي عصبية دهرية تجمع كل القيّم الحديثة كالحرية والديمقراطية والعلمانية والعقلانية ، لكنها عصبية منعزلة تقبع في اطار المجتمع النخبوى الحديث ولا تنطبق قيمها التقدمية على الاغلبية الشعبية " المتخلفة " التي تحوّلت الى اقلية ثقافية تنكفيء على لحمتها المفقودة ممانعة ومقاومة الاستبداد الحديث والمنظم الذى فاق بجوره استبداد الدولة التقليدية . ان الحداثة بعلمانيتها وعقلانيتها لم تستطع ان تتحوّل الى عقيدة وثقافة شعبية لانها كانت اغتصابا لعقيدة المجتمع الاهلي المغلوب وثقافته ولبناه وقيمه فبقيت في طلاق معه ، بقيت عقيدة وثقافة للدولة الحديثة ومجتمعها النخبوى.

اخفقت العلمانية كما اخفقت العقلانية ، وهذا جزء من اخفاق الحداثة ككل في تجربة التقدم العربي ، وما التفكك السياسي والتغرّب الثقافي والحروب الاقليمية والقبائلية والطوائفية والتبعية الاقتصادية والصعود السياسي والثقافي للتيار الديني الا عناوين دالة على هذا الاخفاق .

الخاتمة

الحرية ، المصالحة والحداثة :

ان الحداثة كما طبقت في المجتمعات العربية - الاسلامية قد اضرت بامكانية النهضة والتقدم الحقيقيين والنافعين .

ان الحداثة ليست دائما جيدة وطيبة ، اى انه لا يقترن بهذه الكلمة حكم قيمي مؤداه ان الحداثة شيء جيد تسعى اليه كل شعوب العالم الثالث . وعلى هذا الاساس احتلت الحداثة المكان الاعلى بين اهداف وقضايا المجتمعات - الامم ومقاصدها . اذا كنا نريد الاحتفاظ باصطلاح الحداثة ، علينا ان نخلصه من كل ايحاء بأن التغيير الذى نسمّيه حداثة " هو دائما وبالضرورة تغيير نحو الافضل . ليست القضية ان تكون مع او ضد الحداثة انما القضية ان نفهم اية حداثة ولمن ولصالح من وفي اى اتجاه تسير وماذا تحدث ولماذا وكيف .

ليس لمفهوم الحداثة بحد ذاته اى محتوى حقيقي من الناحية المعرفية - العلمية ولا يقدم اجوبة تلقائية على مشاكل المجتمع - الامة ، ذلك انه لا يحدد اهدافا واولويات وطرق عمل . لقد تحولّت الحداثة الى حداثة للتأخر وتنمية للتخلّف وتقدم للاستهلاك نحو التبعية والهلاك . ان الذين يجعلون من الحداثة خطابا سحريا ونظرية كونية يغطون على اصل المشكلات . في ظل التبعة السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية والتقنية وحتى الغذائية لا يمكن للحداثة من موقع الغلبة والتبعية هذه الا ان تكون كذلك . ان الحداثة استعملت وتستعمل باستمرار ليقال ان الجمهور المتخلف الجاهل والمستبعد عن كل سلطة ومسؤولية هو سبب الفشل الحاضر . هذا خطأ وعدوان على الشعب . ان مسؤولية الفشل تقع على الفئة الاجتماعية - او الاقلية الاستراتيجية - او مجتمع النخبة - الذى وجّه التحديث وقاده وخطط له ونفذه .

عنت الحداثة ريح الغرب الذى تجسّد عمليا في بلادنا منذ مطلع القرن العشرين باستعباد البلاد وتجزئتها ونهبها وتحطيم مكوناتها الروحية والفكرية والانسانية والمجتمعية الاخلاقية . لقد اثبتت الوقائع التاريخية ان الارضية الغربية التي سادت في بلادنا تحت شعار " الحداثة " لم تأت لتحقق تقدما وتطورا لا على المستوى المادى ولا على المستوى الثقافي - الفكرى ، بل دمرت عوامل التقدم والرقي حين حطمت مصادر الاستقلالية في النسق المجتمعي الحضارى التاريخي . واذا بدأت القضية في بداية القرن التاسع عشر بمشروع للنهضة الاصلاحية فان الاصلاح كان من المفروض ان يكون بمادة الكيان / النسق الحضارى التاريخي تطويرا و تعديلا ، ولا يكون انخلاعا او عدولا عنه بكامله او عن اجزاء منه الى وافد خارجي الا اذا كان هذا الوافد نافعا وكان فيه صلاح للمجتمع الامة بما لا يخل بالتجانس الحضارى لهذا الكيان / النسق وبما ينهضم به هذا الوافد ويستوعب في كليات هذا النسق ويخضع لاصوله وثوابته ومرتكزاته .

ان الخلل في مشروع النهضة ، كما بيّنا ، بدأ مبكرا ، منذ تجربة محمد علي - الطهطاوى مرورا بطروحات عبده - رضا حتى مدارس التحديث في دول ومجتمعات ما بعد الاستقلال و " التحرر ." بدأ حين تحولت جرعة التغريب والتفرنج او الاوربة المحددة والتي كان الهدف منها التنوير والاحياء والمرجعة ، تحولت تلك الجرعة الى عنصر رئيسي ثم العنصر الوحيد في مشروع وتركيبة اختيارنا النهضوى ... حتى وصلنا الى مشروع الحداثة المعاصر وهو مشروع لا يخفي " تقليده " الكامل لنموذج " متقدم " موجود في الغرب .

لا يمكن لاشكالية الحداثة والتقدم ان تخرج عن منطق الاستمرارية التاريخية والذى يجب ان يحترم ويستوعب من الجماعة القاعدة للمجتمع والدولة . هذا المنطق يعتبر ان الحاضر المعاصر هو انحدار موصول بالماضي بالتاريخ والهوية ، بالسلف والاباء الاولين ، بالماضي . واذا كان ثمة تجاوز وابداع فهو لا يتم الا من خلال استيعاب احترام هذه الاستمرارية التاريخية ، فهناك ذاكرة جماعية لا يمكن كبتها طويلا ذلك انه اذا ما تمّ اغتصاب التاريخ فان التاريخ ينغلق ويقفل على نفسه

ويجفل ، فلا يمكن صنع الحاضر والمستقبل الا بأخذ الماضي بعين الاعتبار ، اذ ان التاريخ ينتقم لنفسه بشدة وبعنف اذا ما احتقرت حقائقه الاساسية الاصلية .

واذا كنا قد نقدنا بعنف وبقسوة تجربة التقدم العربي ابتداء من القرن التاسع عسر وصولا الى دولة الحداثة وايديولوجية الحداثة ومجتمعها النخبوى وسياساتها ، فهذا لاعتقادنا بان هذا النقد هو الخطوة الاولى لفهم الوضع العربي الراهن تمهيدا للعمل على تغييره على اسس سليمة . ان نظام الحداثة بشموليته التي غطت فعاليات المجتمع كلها لا يمكن التعامل مع جزء من جزءياته او مكون من مكوناته او ممارسة من ممارساته . لا يمكن القول ان هذا النظام الكلي لو تخلى عن هذه الممارسة او ذلك التطبيق لحقق المكتسبات الايجابية دون السلبية ، اذ انه فيما يتعلق بالقضايا الكبرى,بالحركة العامة للمجتمع والدولة والفكر ليس هناك امكانية للفصل والتجزئة . ان كل محاولة او تجربة فيها سلبيات او ايجابيات. ان التجربة الناجحة التي تحقق اهدافها في النهاية هي التجربة التي يمكن ان حد ان نعود اليها لنظهر الى اى كان من الممكن التضحية ببعض المكتسبات الثانوية للتقليل من السلبيات او الغاءها . في هذه الحالة فقط يكون هناك امكانية لنقد بناء من الداخل اى دون رفض الثوابت والاسس والمنهج والاهداف والوسائل ككل . اما عندما تخفق التجربة في موضوعها كلية فليس هناك حديث عن سلبيات وايجابيات ، ولكن عن نظام كامل خاطىء في قاعدة تشكله واساس تكوّنه . نستطيع ان نتحدث عن بعض الايجابيات دون شك ، وهي كثيرة " نسبيا " في الواقع العربي الراهن - كعدد المتعلمين والاطباء والمهندسين وعدد المستشفيات والمدارس والفنادق والطرق والمرافيء والمصانع والاسلحة ، نتحدث عنها كمكتسبات جزئية ولكننا لا نستطيع ان نكتفي بذلك لاننا نكون كمن قام بالدعاية لها على حساب الفشل العام الذى قبلنا به وبجلناه . ان نقد الهزيمة والاخفاق والفشل يعني الكشف عن الاسس والقواعد والانظمة والافكار والقوى الرئيسية التي لولا هيمنتها وسيادتها لما نتج الاخفاق والفشل . ان تحديد المسؤولية - يصبح اساس كل عمل نقدى .

اما مجتمع النخبة المكّون من لاكثر الشرائح المجتمعية تبنيا للعصرنة والحداثة ، فان نخب هذا المجتمع على اختلاف اتجاهاتها وتياراتها السياسية والاقتصادية ، تشترك الى حد كبير في سلوكياتها لدرجة تجعلها غريبة في اوطانها ، لا تستطيع التعاطي مع القيم والسلوكيات التقليدية التي تتميّز بها الاغلبية الشعبية ، لذلك فهذه النخب تعيش جسديا في مجتمعاتها بينما تعيش فكريا وعاطفيا في دول وعواصم الغرب محتقرة كل ما يرمز الى القيم التقليدية والاصيلة التي تعيّرها وتزينها بالمعايير التي تقدسها وهي معايير وقيم الحداثة والتنمية الغربية ، وان لم تتجرأ هذه النخب في بعض الاحيان في الجهر بذلك . ان مجتمعات النخبة في العالم الثالث تستطيع ان تتفاهم فيما بينها من جهة وفيما بينها وبين المجتمعات الغربية من جهة اخرى اكثر مما تتمتع به من ثقافة ونمط حياة ولغة مشتركة مع مجتمعاتها الاهلية .

وفي الوقت الذى اصبحت نتائج التحديث المأساوية ظاهرة دون خجل ، يستمر رجال الدولة في القفز من ورشة الى ورشة يضعون احجار الاساس ويفتتحون معابد التكنولوجيا والحداثة التي لا تعطي اسرارها لاحد ، لا احد يسأل لماذا في نهاية القرن العشرين نشهد انغراس بذرة التخلف اكثر مما كانت عليه في القرن الماضي، ولماذا تصب نتائج الحداثة ومكتسباتها ومنافعها عند مجتمع ضيق فوقي ، عند مجتمع النخبة المديني في حين يبقى نشر التقدم التكنولوجي والصناعي والتربوى في الريف وفي اوساط الطبقات الفقيرة والمحرومة والفلاحية هامشيا ؟

يجب والحالة هذه القيام بعملية كشف مزدوجة : فمن ناحية يجب كشف خداع مفهوم التقدم او الحداثة او التنمية ذى النمط الغربي مهما تموّه في شعارات عالمية وانسانية وكونية . ان التاريخ في كونيته يحمل التعدد والتنوع والتفاوت والاختلاف ولا يحمل الحتميات والقوالب النمطية والاوحدية . من ناحية اخرى يجب كشف خداع مفهوم التخلف كمجرد تأخر في اطار مسيرة ذات مراحل تسير باتجاه تعميم لمراحل التقدم الغربي .

ان الاغتراب الثقافي الذي يتجلى لدى الاقليات الاستراتيجية المسيطرة في بلدان العالم الثالث هو المسؤول عن ديمومة التخلف وترسيخه وعن نشر التبعية وفشل التنمية وعن نزيف الثروات وفشل الثورات وعن الاستغلال والنهب السائدين لصالح مراكز العالم المصنع .

اننا نلتقي مع تيار نقدى ناشيء في وضع الحديث عن اشكاليات التحديث والتقدم والتنمية ضمن اطار مشاكل الاغتراب والتبعية الثقافيين التي تحياها مجتمعات النخبة في البلدان المستعمرة سابقا .

واذا كان الوعي بأن مشروع النهضة الشاملة هو الهدف الاسمي للمجتمع / الامة ، فان هذا الهدف يعني تحقيقا للذات بالمعنى الحضارى اى تحقيق اسلوب حياة متكامل ومتسق مع المثل الاعلى الذى ترسمه المبادىء الحاكمة والقيم الاساسية لحضارة المجتمع / الامة . ان النهضة الحضارية تقوم على اساس " تحديد مشروع حضارى يهدف الى الاجابة عن اشكاليات المدينة الفاضلة والانسان الكامل من رؤية عربية تجمع بين الخصوصية الاصيلة وبين الحياة المعاصرة في اتجاه مستقبلي متقدم،" كما يقول انور عبد الملك "(١٨٥) فالتقدم يتم عندما تتحقق قيم المجتمع / الامة وثقافتها الخاصة وتوازناتها المادية والروحية . واذا كان اهم شرط من شروط النهضة والتقدم هو الشرط الذى تحتاجه مرحلة " الانطلاق " في المشروع النهضوى من قوة دافقة ودافعة قادرة ان تمتد الى كافة جوانب الحياة المجتمعية ، " فان مصدر هذه الارادة الحضارية لا بد ان يكون غير مادى ، انه الاعتقاد بالتفوق على الغير او على الاقل بالرغبة القوية في اثبات الذات وبانها ليست اقل قدرا من الامم الاخرى ، انها الثقة بالقدرة على النهوض من جديد ، وهذا ما سماه الافغاني

---

(١٨٥) انور عبد الملك ، تنمية ام نهضة حضارية ؟" ضمن : دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادى العربي ، ط ٢ ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ ، ص ٣٦ .

وعبده " التعصب " كما يقول جلال احمد امين . (١٨٦)

لقد قدمت مفاهيم الحداثة والتنمية وبناء الدولة والامة ، في الحقبة الزمنية التالية للاستقلال ، من الغرب ومن النخب الاجتماعية المسيطرة التي تبنت طوعا الايديولوجيات الحديثة عن الدولة والمجتمع والثقافة والعلم ، فارتكب العديد من الجرائم في الفكر والواقع باسم الحداثة والتنمية والتقدم والديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، بعفوية وجهل في كثير من الاحيان .. وعن قصد وتصميم في كثير من الاحيان الاخرى . نتيجة لهذا نتج عن تجربة الحداثة والتنمية واقع مسخ لا يخفي قبحه كل مساحيق التجميل التي يسبغها رجال الدولة ومثقفيها ، هؤلاء الذين يجعلون الاخفاقات " جزئية " لا تمس " المسلمات " التي اجمع عليها الفكر العربي الحديث ...

ان الاجابات التي طرحت على تحديات عصر " السيل الغربي الجارف " وزمنه الحضاري منذ القرن الماضي من قبل مفكري ما سمي بعصر النهضة ومنذ تكوّن العالم العربي الحديث ، لا بد ان يعاد فحصها . لا بد من البحث المبدع الخلاّق عن نموذج للتغيير يختلف عن نموذج الغرب ابتداء من عصر نهضته ثم ثورته الصناعية فثورته العلمية والتكنولوجيا وكل ما صاحب هذه " الثورات " من تغيير في العلاقات والنظم والقيم المجتمعية . ذلك ان هذا النموذج والذي تبنته النخب الحديثة في طروحاتها ومشاريعها ، هو نموذج غير صالح وغير مرغوب لنا لانه لا يتسق مع المبادىء الحاكمة والقيم الاساسية لحضارة المجتمع / الامة التي ننتمي اليها والتي لا تضع الانسان في مركز الكون ، ولا ترى الحياة الدنيا منفصلة عن الآخرة ولا ترى الحاجات المادية منفصلة عن الحاجات الروحية ، وتركز على ضبط النفس والاعتدال امام ملذات الحياة بعكس النموذج الغربي الذي يقصر الحياة على الحياة الدنيا

---

(١٨٦) جلال احمد امين ، المشرق العربي والغرب ... ، مصدر سابق ، ص ١٦٠ - ١٦٢ .

المادية العلمانية ، ويرى تحقيق اقصى رفاهية مادية للانسان باعتباره الهدف الاسمى للحياة على وجه الارض ، ويرتكز على بناء للقيم يضع الانسان في مركز الكون. ان هذا النموذج اعلن منذ نشوء موت الانسان وعبثية ودنيوية - وبالتالي دنية - وجوده كنتيجة طبيعة لاعلانه " موت الله " بما يعني ذلك من اندحار للقيم الانسانية والاخلاق . وهو كذلك نموذج غير مرغوب فيه لان اتّباعه في مجتمعات العالم الثالث لم يؤدي الا الى التبعية وفقدان الاستقلال السياسي والاقتصادي والحضاري . وخير مثال في هذا دول اميركا اللاتينية التي سبقتنا في محاكاة النموذج الغربي . ان تجارب التحديث في العالم الثالث كانت عمليات تقليد للغرب دون بناء القوة الابداعية ، وتضخيم نوع من النشاط الاقتصادي والثقافي الطفيلي دون تنمية القوى الانتاجية والعلمية والتقنية تنمية استراتيجية بعيدة المدى .

والنموذج الغربي ، اخيرا ، هو نموذج غير صالح او مرغوب لانه غير قابل للتكرار ، ذلك ان نجاحه في اوروبا كان مشروطا بظروف تاريخية - مجتمعية داخلية ، ورهن ظروف خارجية تمثلت في الاستعمار . ان هذه الشروط التكوينية للنموذج الغربي لا يمكن ان تتكرر .

ليست مهمة العلوم الاجتماعية النقديـــة اعطاء وصفات وبدائل تاريخية- فكرية لان هذا الاخير يدخل في ميدان الايديولوجيا . ان مهمة هذه العلوم هي النقد والتحليل والفهم والوعي . ان الفكر العربي الاجتماعي والانساني لم يدرك بعد ان الحداثة يمكن ان تكون عنصر تفكيك وتخريب .

المسألة الاساسية هي : كيف يسيطر المجتمع الاهلي ، المجتمع / الامة على الادوات التحديثية كي لا تتحوّل الى ادوات تدميرية بدل ان تكون ادوات اعادة بناء المجتمع/ الامة . ان الحداثة لم تكن بديلا تقدميا للتخلف بل كانت تدميرا لاسباب التقدم وامكانياته لذلك فان ما شهدنا ونشهد من تجارب تحديثية ، فان هذه التجارب لن تحمل معها لا نشؤ مدينة فاضلة ولا نهضة حضارية .

ليس المطلوب الغاء الحداثة لكن المطلوب السيطرة عليها . المطلوب هو وعي ان الحداثة من موقع الغلبة السياسية الشاملة والحضارية لا يمكن ان تنشر وتعمم الا الفتنة والتفسيخ والتفكيك . لقد فات اوان الاختيار الموضوعي بين الاصالة والمعاصرة ، او بين الموروث / التراث وبين الوافد / تحديات العصر ، ذلك اننا لم نعد نقف على ارض محايدة نختار على اساسها ما هو صالح ونافع ومرغوب للمجتمع الامة من هنا وهناك . ان الدولة ومجتمعها النخبوى القائدين لعملية التغيير يقفان على ارضية الوافد العصرى او الحداثة وليسا ابدا مفصولان عنها . لقد غمرتنا وطمرتنا وصرعتنا الحداثة بدينها وطقوسها وقساوتها .

نحن بحاجة الى ان نطرح الاسئلة الجرئية ونعيد طرحها لفهم اوضاعنا .ووعي حالنا . لسنا بحاجة ان نحدد مفاهيم ومسلمات وشعارات بل علينا ان نزيل القدسية عن كل المفاهيم والشعارات . اننا بحاجة الى اعادة النظر بكل " المسلمات " الفكرية التي قبلنا بها خلال عشرات سنين الانبهار والغفلة . لا بد لحروب القبائل الفكرية والايديولوجية ان تتوقف ولجدالات ومهاترات " الاصالة والمعاصرة ا او الحداثة " ان تنتهي .

نحن نعتقد ان الخروج من عصر التبعية الفكرية هو المدخل الطبيعي والصحيح للتخلص من التخلف والتبعية السياسية ، الاقتصادية والحضارية . ان مضمون النهضة الحضارية التي نطمح ان يسير نحوها المجتمع ـ الامة في تواصله مع منطق الاستمرارية التاريخية ، اى مع نسقه التاريخي ـ الحضارى ومع مبادئها الحاكمة لسيرها هو تحرير الانسان من العبودية لكافة الاصنام السياسية او الاجتماعية او الاقتصادية او الفكرية . دون التحرير ، دون الحرية دون القضاء على التبعية لا يمكن للتقدم والحداثة ان يكونا صالحين ونافعين وناجعين . بعد التحرير ، وبعد الحرية ـ حرية الاختيار والوعي والحركة ـ يمكن الانفتاح وتوظيف عناصر حضارية اجنبية في الفضاء العربي ـ الاسلامي وفي اساليبه التنظيمية وفي بنائه القيمي . وليس المقصود هو رفض الاستعانة بالعناصر والمكونات الغربية ، بل المقصود هو استيعابها وفقا لشروط واسس البناء النسقي الاجتماعي ـ

الحضاري للمجتمع / الامة لتقويته ودعمه ، اما ما هو غير مقبول فهو ان تتحول هذه العناصر الغربية والبنى والقوى التي تتبناها الى جذر او اجسام غريبة قائمة بذاتها مسيطرة و سائدة سياسيا وثقافيا وقادرة على اعادة انتاج مجتمعها وحضارتها الام في بيئتنا الحضارية ، وهذا ما حصل تماما مع الحداثة .

انها ازمة مفتوحة ، ازمة المجتمع / الامة الملتهم من الحداثة دولة ومجتمعا وثقافة . ان الحل يتطلب تغييرا جذريا ونقدا لاذعا للمفاهيم والقيم والسلوكيات والسياسات ، انه يتطلب تصالحا مع المجتمع الاهلي المغلوب .

ان الفكر العربي النقدي الجديد مدعو للمشاركة بـــالوعي بشروط هذه المصالحة والمبادرة الى الاعتراف باولويتها والعمل على اجرائها ، وما هذه الاطروحة الا محاولة مساهمة اولية على طريق تعبيد الطريق إمام المصالحة على اسس سليمة واضحة وصريحة . انها دعوة للانفتاح وللحوار بعقل بارد خول الحداثة والنهضة والتقدم اصولا ونشأة ومسيرة ونتائجا وانجازات

المراجع

المراجع

كتب :

ابراهيم ، سعد الدين وآخرون . المجتمع والدولة في الوطن العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨ .

امين ، جلال أحمد . المشرق العربي والغرب : بحث في دور المؤشرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية . ط ٢ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١ .

ـ . في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ .

أومليل ، علي . الاصلاحية العربية والدولة الوطنية . بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ .

بركات ، حليم . المجتمع العربي المعاصر . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ .

البشرى ، طارق . " الخلف بين النخبة والجماهير ازاء العلاقة بين القومية العربية والاسلام ." في : القومية العربية والاسلام . ط ٢ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢ .

ترنر ، بريان . ماركس ونهاية الاستشراق . ترجمة يزيد صايغ . بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ .

الجابرى ، محمد عابد . الخطاب العربي المعاصر . ط ٢ . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٥ .

جدعان ، فهمي . اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث . ط ٢ . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ .

حجازى ، مصطفى . سيكولوجية الانسان المقهور . بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٧٨ .

حسين ، عادل . " المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية ." في : ازمة الديمقراطية في الوطن العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ .

حنفي ، حسن . تربية الجنس البشري . بيروت : دار التنوير ، ١٩٨١ .

حوراني ، البرت . الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ . بيروت : دار النهار ، (د. ت) .

زريق ، قسطنطين . " النهج العصرى : محتواه وهويته - ايجابياته وسلبياته ." في : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي : الأصالة والمعاصرة . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ .

زين ، نور الدين زين . نشوء القومية العربية . بيروت : دار النهار ، ١٩٧٢ .

السيد ، رضوان . الاسلام المعاصر . بيروت : دار العلوم العربية ، ١٩٨٦ .

شرابي ، هشام . البنية البطركية . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٧ .

ـ . المثقفون العرب والغرب . ط ٢ . بيروت : دار النهار ، ١٩٧٨ .

شراره ، وضاح . حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين . بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٠ .

شفيق ، منير . تعقيب في : القومية العربية والاسلام . ط ٢ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢ .

عبد الله ، عبد الخالق . التبعية والتبعية السياسية . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ .

عبد الملك ، انور . " تنمية أم نهضة حضارية ." في : دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي العربي . ط ٢ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ .

العروى ، عبد الله . مفهوم الحرية . الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١ .

ـ . مفهوم الدولة . الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١ .

عمّارة ، محمد . التراث في ضوء العقل . بيروت : دار الوحدة ، ١٩٨٤ .

غليون ، برهان . تعقيب في : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ .

ـ . اغتيال العقل . بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ .

ـــ . تعقيب في : التراث وتحديات العصر : الأصالة والمعاصرة . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ .

ـــ . مجتمع النخبة . بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٨٦ .

ـــ . المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩ .

القش ، سهيل . في البدء كانت الممانعة . بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٠ .

قلادة ، وليم سليمان . " التغيير المؤسسي في الوطن العربي ." في : التراث وتحديات العصر : الأصالة والمعاصرة . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ .

كوثراني ، وجيه . سوريا من الولاية العثمانية الى الدولة المنتدبة . اطروحة دكتوراة من جامعة القديس يوسف ، ١٩٨٥ .

ـــ . مختارات سياسية من " المنار " . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٠ .

ماركس وانجلز . البيان الشيوعي . ط ٣ . دمشق : دار دمشق ، ١٩٦٩ .

المحافظة ، علي . الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩١٤ . بيروت : الاهلية للتوزيع والنشر ، ١٩٧٥ .

المولى ، سعود . تغرب النخب : قراءة اولية في مسألة التغريب . بحث مقدم الى ندوة للمعهد الاسلامي في لندن ، ١٩٨٤ .

يسين ، السيد . مقدمة التراث وتحديات العصر : الأصالة والمعاصرة . بيروت :
مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ .

دوريات :

ابراهيم ، سعد الدين وآخرون . " مصادر الشرعية في انظمة الحكم العربية ." المستقبل العربي : السنة ٦ ، العدد ٦٢ ، نيسان ١٩٨٤ .

أبي سمرا ، مروان . " مراجعة كتاب بيار كلاستر : أبحاث في الانتروبولوجيا السياسية ." الفكر العربي : السنة ٥ ، العددان ٣٥ – ٣٦ ، أيلول – كانون الأول ١٩٨٣ .

أجهر ، عبد الحكيم . " المثقف العربي وسلطة الثقافة الاوروبية ." الوحدة (الرباط) : السنة ٢ ، العدد ١٤ ، تشرين الثاني ١٩٨٥ .

أفاية ، نور الدين . " المجتمع العربي بين الزمن المهاجر وتحدى الحداثة : قراءة لأعمال علي أومليل ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٣١ – ٣٢ ، نيسان – أيار ١٩٨٧ .

البشرى ، طارق . " نحن بين الموروث والوافد ." المستقبل العربي : السنة ٥ ، العدد ٥٨ ، كانون الاول ١٩٨٣ .

بلقزيز ، عبد الاله . " في نشوء واخفاق دعوة العلمانية ." الوحدة (الرباط): السنة ٣ ، العددان ٢٦ – ٢٧ ، تشرين الثاني – كانون الاول ١٩٨٦ .

الجابرى ، محمد عابد . " اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر : صراع طبقي أم مشكل ثقافي ." المستقبل العربي : السنة ٧ ، العدد ٦٩ ، تشرين الثاني ١٩٨٤ .

الجاهل ، نظير . " مأزق الدولة العربية الحديثة ." السفير : ١٩٧٩/٩/٢٦ .

ـ . ورفعت الضيقة . " الجماعة والشرعية في الاسلام ." السفير : ١٩٧٩/١١/١٤ .

جعيط ، هشام . " اثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الاسلامي." الفكر العربي المعاصر : العدد ٣٧ ، كانون الاول ١٩٨٥ .

جواد ، قيس خزعل . " ملاحظات حول مسيرة الديمقراطية ." الوحدة (الرباط) : السنة ٢ ، العدد ١٨ ، آذار ١٩٨٦ .

حاتم ، صفوت . " الليبرالية العربية ." الوحدة (الرباط) : السنة ١ ، العدد ٣ ، كانون الاول ١٩٨٤ .

حنفي ، حسن . " موقفنا الحضارى ." المستقبل العربي : السنة ٨ ، العدد ٧٦ ، حزيران ١٩٨٥ .

خلال ، مصطفى . " ثنائية التفكير في فكر خير الدين التونسي ." الوحدة (الرباط): السنة ٣ ، العددان ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان ـ أيار ١٩٨٧ .

الدجاني ، أحمد صدقي . " الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي ." المستقبل العربي : السنة ٧ ، العدد ٦٩ ، تشرين الثاني ١٩٨٤ .

ربيعو ، تركي علي . " قراءة في النسق السياسي والفكرى لرواد عصر النهضة ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان ـ أيار ١٩٨٧.

زياده ، معن . " الطريق الى الحداثة ." الأزمنة : العدد ٤ ، حزيران ١٩٨٧ .

ـ . " المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان ـ أيار ١٩٨٧ .

الشامي ، علي . " أيديولوجية المغلوبين ." الفكر العربي : السنة ٧ ، العدد ٤ ، كانون الاول ١٩٨٦ .

ـ . " دراسة العصبية الحضارية في الشرق ." الوحدة (بيروت) : السنة ١ ، العددان ٢ـ٥ ، آذار وأيار ، أيلول ، ١٩٨٠ .

صاغية ، حازم . " سؤال حول فكر النهضة العربية ." الوحدة (بيروت) : السنة ١ ، العدد ١ ، آذار ١٩٨٠ .

صديقي ، كليم . " التوحيد والتفسيخ ... " العرفان : مجلد ٧٢ ، العدد ٧ ، أيلول ١٩٨٤ .

صفدي ، مطاع . " تنوير المنير ." الفكر العربي المعاصر : العدد ٣٧ ، كانون الأول ١٩٨٥ .

ـ . " دولة السلطة ، دولة الجماعة ." الفكر العربي المعاصر : العدد ٢٤ ، شباط ١٩٨٣ .

الضيقة ، حسن . " الايديولوجية الماركسية ." الغدير : العدد ٦ ، أيار ١٩٨١ .

ـ . " الطهطاوي وعقيدة التحديث ." الفكر العربي : السنة ٧ ، العدد ٤٥ ، آذار ١٩٨٧ .

ـ . " في الفكر السياسي الماركسي ." العرفان : المجلد ٧٢ ، العدد ٢ ، شباط ١٩٨٤ .

ـ . " موقف توينبي من الاسلام والغرب ." الوحدة (بيروت) : السنة ١ ، العدد ٣ ، أيار ١٩٨٠ .

طرابيشي ، جورج . " عصر النهضة والجرح النرجسي : تسوية قاسم أمين بين المنافحة والنقد ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان ـ أيار ١٩٨٧ .

ـ . " مفهوم التقدم ." الوحدة (الرباط) : السنة ١ ، العدد ٢ ، تشرين الثاني ١٩٨٤ .

عبد اللطيف ، كمال . " التمدن والتقدم : عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي . الفكر العربي المعاصر : العدد ٣٧ ، كانون الثاني ١٩٨٦ .

عبد الله ، عبد الخالق . " في قضايا التخلف والتبعية ." المستقبل العربي : السنة ٩ ، العدد ٩٤ ، كانون الاول ١٩٨٦ .

غليون ، برهان . ندوة الوحدة حول : " التقدم والتخلف ." الوحدة (الرباط): السنة ٢ ، العدد ٢٢ ـ ٢٣ ، تموز ١٩٨٦ .

ـ . " تحرير التاريخ ." الفكر العربي المعاصر : العدد ٣٧ ، كانون الثاني ١٩٨٦ .

ـ . ندوة حول : " تصورات جديدة في النهضة العربية ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان ـ أيار ١٩٨٧ .

ـ . " الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي ." المستقبل العربي : السنة ١٠ ، العدد ١٠٦ ، كانون الاول ١٩٨٧ .

ـ . " محمد عبده ومصير الفلسفة الاصلاحية ." الوحدة (الرباط) : السنة ٢ ، العدد ١٣ ، تشرين الأول ١٩٨٥ .

فرجاني ، نادر . " غياب التنمية في الوطن العربي ." المستقبل العربي : السنة ٦ ، العدد ٦٠ ، شباط ١٩٨٤ .

قاسم ، جميل . " قراءة في المقالة الطهطاوية : المحايثة المشروطة ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان ـ آيار ١٩٨٧ .

قرقوط ، ذوقان . " جوانب غير معروفة في تحربة محمد علي باشا ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان ـ آيار ١٩٨٧ .

القش ، سهيل . " المثقف والسلطة في المجتمع العربي ." السفير : ١٩٨٧/٨/٢٩ .

كوثراني ، وجيه . " الاسلام والمركزية الغربية ." الفكر العربي : السنة ٣ ، العدد ٢١ ، تموز ١٩٨١ .

ـ . " العثمانية من السلطنة الى الدولة القومية ." الفكر العربي المعاصر : العدد ٣ ، تموز ١٩٨٠ .

كيلة ، سلامة . " دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٣١ ـ ٣٢ ، نيسان ـ آيار ١٩٨٧ .

لبيب ، الطاهر . " العالم والمثقف والانتلجنس ." المستقبل العربي : السنة ١٠ ، ١٠٤ ، تشرين الاول ١٩٨٧ .

ناصر الدين ، سويدان . " الاصول الواقعية للكيانات القطرية ." الوحدة (الرباط) : السنة ١ ، العدد ٧ ، نيسان ١٩٨٥ .

نصار ، ناصيف . " في سبيل تحليل نقدي لفلسفة الانوار ." الفكر العربي المعاصر : العدد ٣٧ ، كانون الاول ١٩٨٥ .

نصرواى ، عيشى . " سلامة موسى والمدينة الاوروبية ." الوحدة (بيروت) : السنة ١ ، العدد ٥ ، أيلول ١٩٨٠ .

وقيدى ، محمد . " عقلانية العالم المعاصر : صراع القوة والعقل ." الوحدة (الرباط) : السنة ٣ ، العددان ٢٦ ــ ٢٧ ، تشرين الثاني ــ كانون الاول ، ١٩٨٦ .

وهبة ، نخلة . " اتجاهات المفكرين العرب حول هزيمة ١٩٦٧ ." المستقبل العربي : السنة ٩ ، العدد ٨٨ ، حزيران ١٩٨٦ .